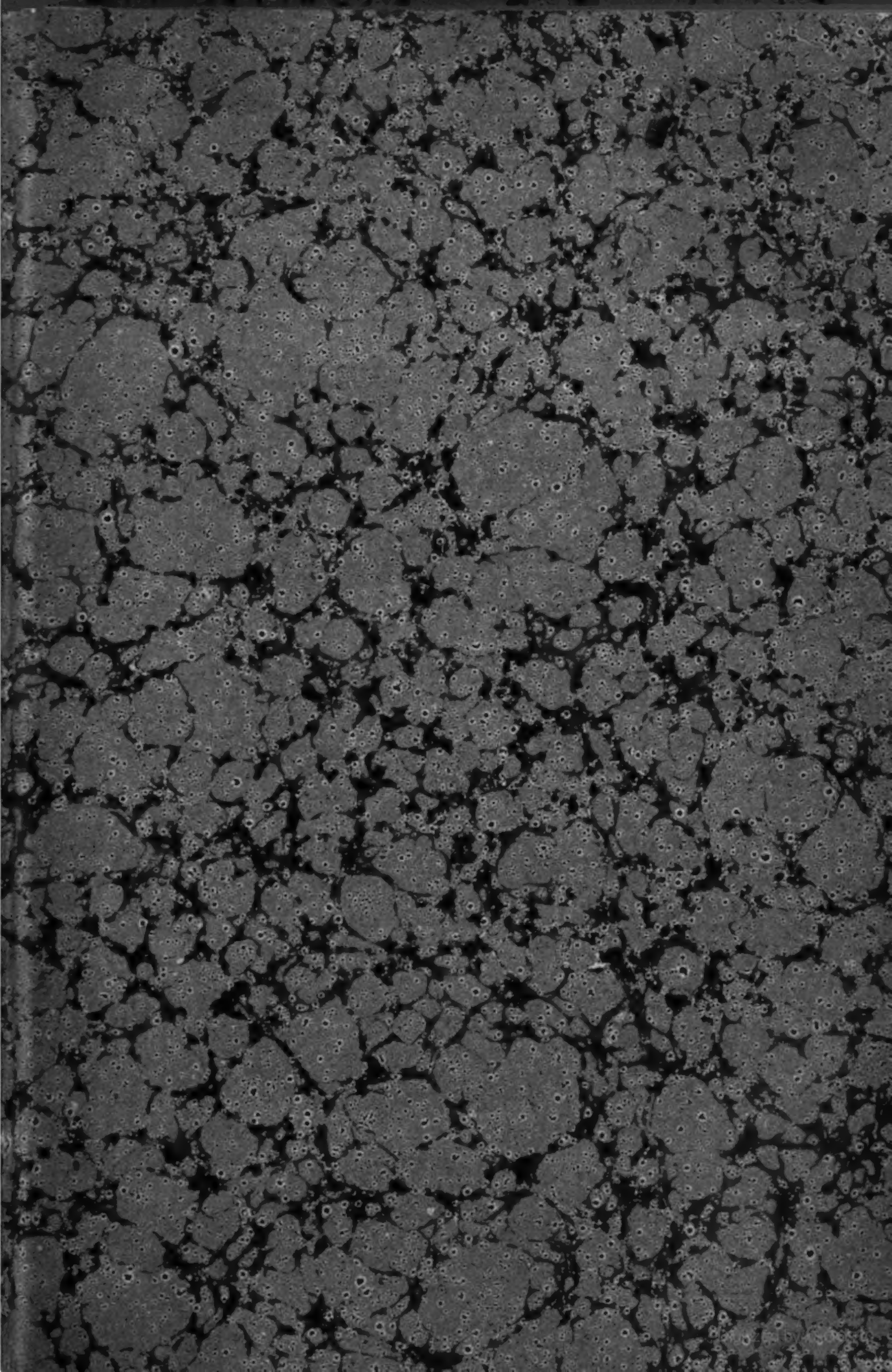
Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
1
18 -G
10



Digitized by Google

C/29

GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN
VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ORDENTLICHEM ÖFFENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT
ZU HEIDELBERG.

ZWEITER BAND.

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE.

DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER UND PYTHAGORAS.

NOTEN.

MANNHEIM.
VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1858.

Digitized by Google

Heilige Sage.

In engster Verbindung mit diesem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule stand nun zugleich eine religiöse Schrift, welche gleichsam die Erklärung desselben bildete, indem sie den Ideenkreis, welcher dem Weihedienste zu Grunde lag und erst das volle Verständniss seiner Feierbräuche möglich machte, den Eingeweihten mittheilte. Ein solcher religiöser Ideenkreis von grösserer oder geringerer Ausdehnung lag allen solchen Weihediensten und besonderen religiösen Kulten zu Grunde und bildete die „heilige Sage", den ἱερὸς λόγος dieses Kultes, der, nur den in den Weihedienst Aufgenommenen oder am Kulte Theilnehmenden mitgetheilt, von diesen als geheimzuhaltendes Wissen betrachtet wurde, dessen Mittheilung an die Profanen, die nicht eingeweihte Menge, als sündliche Entheiligung galt.[918] So berichtet Herodot,[919] dass mit dem Samothrakischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, der mit dem Dienste selbst von den Pelasgern auf die Samothraker fortvererbt worden sei und den Eingeweihten mitgetheilt werde; und auf eine zu diesem Glaubenskreis gehörige heilige Sage spielt er an, aber ohne sie mitzutheilen. „Wer in die Samothrakischen Mysterien eingeweiht ist, weiss, was ich meine", ist Alles, was er sagt. Er war also offenbar selber in sie eingeweiht, und scheute sich desshalb etwas Näheres mitzutheilen. Eben so [920] erwähnt er mehrfach solcher „heiliger Sagen", die mit ägyptischen Kulten verbunden waren. Andere berichten von heiligen

Digitized by Google

Sagen auch bei den Phönikern,[921] und unter den Griechen selbst waren sie nicht minder bei den zahlreichen Lokalkulten und Weihediensten bis in die spätesten geschichtlichen Zeiten vorhanden.[922] Die Sache an sich war also uralt, allgemein verbreitet, und durchdauerte das ganze Alterthum. Es war demnach natürlich, dass auch mit dem orphischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, und dass die Alten auch von einer „Orphischen heiligen Sage" sprechen.[923] Das einzige Eigenthümliche ist, dass dieser religiöse Ideenkreis, der bei den übrigen Weihediensten und Lokalkulten gewöhnlich nur durch die mündliche Ueberlieferung sich fortpflanzte, hier in der pythagoreischen Schule in einer Schrift niedergelegt war, und den Eingeweihten schriftlich abgefasst mitgetheilt wurde. „Blick' auf dies göttliche Wort, ihm wende den emsigen Fleiss zu", heisst es in einem noch erhaltenen Fragmente dieser Schrift, welches eine Anrede an den Eingeweihten enthält.[924] Diese schriftliche Darstellung der orphischen heiligen Sage hatte nun die Form eines Gedichtes, — „die Gedichte über die orphische heilige Sage" citirt Eusebius,[925] — und zwar eines epischen Gedichtes in Hexametern: „die sogenannten orphischen Epen", wie sie Aristoteles nennt;[926] auch gewöhnlich wie der Weihedienst selbst die Orphika genannt (τὰ Ὀρφικά sc. ἔπη).[927] Die Entstehung dieser Benennung begreift sich leicht, da dieses Gedicht mit dem orphischen Weihedienste auf's Engste zusammenhing, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideen- und Sagenkreis darstellte. Indem es eine Erläuterung und Erklärung dieses Kultes gab, bildete es einen ganz wesentlichen Bestandtheil desselben, und diese enge Beziehung zum orphischen Weihedienste gab ihm seinen Namen.

Schon sehr früh aber fasste man diesen Beinamen in einer engeren Bedeutung auf, indem man das Gedicht geradezu von Orpheus als seinem Verfasser herleitete.

Digitized by Google

Dies war um so leichter möglich, als von Orpheus herrührende Gedichte sich wirklich erhalten hatten, und unter den Pisistratiden gleich anderen Werken der älteren Literatur: den Orakel-Sammlungen des Musäos und Bakis, den Gedichten Homers, dem epischen Sagenkreis etc. gesammelt und geordnet worden waren. In diesem Sinne wurde also auch diese „orphische heilige Sage" gleich den übrigen orphischen Gedichten im Alterthume von den Meisten dem Orpheus beigelegt, und von Plato an bis zu den letzten Neuplatonikern hin ist es allgemeiner Brauch, dieses Gedicht geradezu unter dem Namen des Orpheus anzuführen.[928] „Orpheus, als er die wahrhaft heilige Sage sang" u. s. w., sagt Clemens in einem grösseren Citate,[929] welches ein Bruchstück des Gedichtes enthält. Im spätern Alterthume war der Glaube an die orphische Abkunft des Gedichtes so allgemein herrschend, dass der Nimbus seines altersgrauen Ursprunges nicht wenig zu seinem hohen Ansehen beitrug.

Nichtsdestoweniger war schon gleich früh im Alterthum gegen diese Meinung die Kritik rege, und von Aristoteles wird ausdrücklich berichtet, dass er dem Orpheus dieses Gedicht abgesprochen habe. Zu einer Stelle seiner Bücher von der Seele, worin er der orphischen Gedichte mit dem Beisatze: „die sogenannten orphischen Gedichte" erwähnt, bemerkt der Kommentator:[930] „Er sagt die sogenannten, weil er nicht glaubt, dass die Gedichte von Orpheus seyen, wie er selbst in seinen Büchern über die Philosophie sagt. Von Orpheus zwar, fährt dann der Kommentator fort, sind die Dogmen, diese aber, sagt Aristoteles, habe Onomakrit in Verse gebracht. Nach einer Stelle des Cicero[931] hätte Aristoteles sogar die Existenz des Orpheus ganz und gar in Zweifel gezogen, und die ihm zugeschriebenen Gedichte aus der pythagoreischen Schule, von Kerkops, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, herrühren lassen. Ob die Widersprüche in beiden Nachrichten auf Aristoteles selbst, oder auf die

Digitized by Google

Ungenauigkeit der vermittelnden Ueberlieferung zurückzuführen seyen, muss dahin gestellt bleiben; jedenfalls erhellt aus beiden Nachrichten, dass Aristoteles diesen gewöhnlich dem Orpheus zugeschriebenen Gedichten einen neueren Ursprung, und zwar entweder von Onomakrit, oder aus der pythagoreischen Schule selbst beigelegt habe. Derselben Meinung war offenbar auch Herodot,[932] wenn er sich nach seiner uns schon bekannten, in Allem, was Pythagoras betrifft, so zurückhaltenden Weise äussert: Homer und Hesiod seyen es gewesen, welche den Hellenen ihre Theogonie gebildet hätten; diejenigen Dichter dagegen, welche nach der gewöhnlichen Meinung früher als jene gelebt haben sollten, also offenbar der von der gewöhnlichen Meinung als Orpheus bezeichnete Verfasser der sogenannten orphischen Gedichte, hätten seiner Ansicht nach erst später als jene gelebt. Ein noch älterer Schriftsteller endlich, Jon der Tragiker, der Zeitgenosse des Sokrates, berichtet in einer philosophischen Schrift über die in allen Dingen stattfindende Dreizahl[933] ohne alle Umschweife: Pythagoras habe Mehreres auf den Orpheus übertragen, oder dem Orpheus zugeschrieben, d. h. wie man es kaum anders auffassen kann, dem Orpheus untergeschoben. Dies könnte sich dann offenbar nur auf die „sogenannten orphischen Gedichte“ beziehen, und wäre der sehr natürliche Ausdruck eines Argwohnes, den der Name des Gedichtes bei einem den pythagoreischen Ursprung desselben Kennenden hervorbringen musste. Da wir die Schrift des Jon, aus der diese Nachricht herrührt, selbst nicht besitzen, so können wir nicht entscheiden, ob diese Anklage wirklich im Sinne Jon's lag, oder ob die Nachricht einer milderen Auslegung fähig ist. Wie dem aber auch seyn möge, jedenfalls erhellt aus diesen, wenn auch nur kärglichen und unbestimmten Nachrichten, dass die sogenannten orphischen Gedichte schon gleich bei ihrem beginnenden Bekanntwerden Zweifel über ihre Herkunft rege machten, dass die Schärfersehenden nicht

Digitized by Google

den Orpheus als ihren Verfasser gelten liessen, sondern vielmehr auf einen Zeitgenossen der nächsten Vergangenheit, und zwar insbesondere auf ein Mitglied der pythagoreischen Schule, oder auf Pythagoras selbst schlossen.

In der hierauf folgenden alexandrinischen Periode sehen wir sodann den Pythagoras als Verfasser der „heiligen Sage" vollständig anerkannt; offenbar in Folge der unterdessen stattgefundenen literärischen Untersuchungen über die pythagoreischen Schriften, welche den alexandrinischen Kritikern jetzt gesammelt zu Gebote standen. Denn die Alexandriner legen dem Pythagoras allerdings Schriften, und zwar eine Mehrzahl von Schriften bei, und zählen dieselben sogar im Einzelnen auf;[934] sie stehen in diesem Punkte in völligem Gegensatze zu unserer modernen Skepsis, welche in ihrer beschränkten Oberflächlichkeit dem Pythagoras alle Schriftstellerei abspricht. Diogenes Laertius[935] konnte daher von Denen, welche auch schon im Alterthume dieselbe weise Behauptung aufstellten, geradezu zweifeln, ob sie dies im Ernste thäten. „Einige," so lauten seine Worte, „sagen, Pythagoras habe auch nicht eine einzige Schrift hinterlassen, aber das ist wohl nur ihr Scherz;" und in der That musste ihm eine solche Behauptung ungereimt genug vorkommen, da die alexandrinischen Verzeichnisse der pythagoreischen Schriften vor ihm lagen, und er selber die Titel von fast einem Dutzend pythagoreischer Schriften im Einzelnen anführt.[936] Unter diesen befindet sich nun auch ausdrücklich die „heilige Sage", der *ἱερὸς λόγος*. Diese wichtige Angabe hat uns Diogenes Laertius aus Heraclides Lembus erhalten, dem bekannten Kritiker und Grammatiker unter Ptolemäus Philometor, um 150 vor Chr. G., der von der ausführlichen Geschichte der Philosopie des Sotion: „Ueber die Reihenfolgen der Philosophen" (*περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*) einen Auszug machte (*ἐπιτομὴ τῶν τοῦ Σωτίωνος διαδοχῶν*), welcher im Alterthum als Handbuch über die Geschichte der Philosophie in allgemeinem Gebrauche war.

Digitized by Google

„Heraclides, der Sohn des Serapion, so lauten die Worte „des Diogenes,[937] berichtet in seinem Auszuge des Sotion, „unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über „das All in Versen; zweitens die heilige Sage, die „folgenden Anfang habe:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles, was folget“;

was, wie man sieht, die erste Zeile einer Anrede an seine Schüler ist, mit welcher Pythagoras seine Schrift einleitete. Diese „heilige Sage“ des Pythagoras war demnach ein Gedicht in Hexametern, wie es den bisher mitgetheilten Nachrichten von der sogenannten „orphischen heiligen Sage“ und den von ihr erhaltenen Fragmenten gemäss ist. Für die wirkliche Identität dieser pythagoreischen mit der sogenannten orphischen heiligen Sage werden wir aber sogleich noch weitere Beweise kennen lernen.

Diese durch einen glücklichen Zufall uns erhaltene Nachricht überliefert uns also in einer ganz bestimmten und zweifellosen Form das Ergebniss der alexandrinischen gelehrten Kritik und ist für uns um so entscheidender, als die alexandrinischen Gelehrten im Besitze der reichsten literärischen Hülfsmittel waren; denn es stand ihnen der Gebrauch einer Bibliothek offen, welche die betreffenden Schriften der Autopsie darbot und die genaueste kritische Prüfung möglich machte, während wir auf die kärglichen zertrümmerten Ueberreste jener reichen Schätze beschränkt sind. Die Wichtigkeit dieser Nachricht braucht demnach nicht erst hervorgehoben zu werden.

Wenn also Diodor von Sicilien, im Zeitalter des Julius Cäsar und August, unter den verschiedenen Kenntnissen, welche Pythagoras sich bei den Aegyptern angeeignet habe, neben der Arithmetik, Geometrie und Seelenwanderungslehre auch den „Inhalt der heiligen Sage“ (τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον) anführt und also den Pythagoras ohne Weiteres als den Verfasser der „heiligen Sage“ betrachtet, so hat er hierzu an den alexandrinischen

Literatoren vollkommen genügende Autoritäten. Dass Diodor aber auch mit der ägyptischen Herkunft der „heiligen Sage“ auf's Vollständigste und Buchstäblichste Recht hat, wird der weitere Verlauf dieser Untersuchungen zweifellos herausstellen. Diodor's Nachricht trägt also völlig historisches Gepräge und enthält die strengste Wahrheit.

Diesem Ergebniss der alexandrinischen Kritik gemäss finden wir daher bei den späteren Berichterstattern Citate aus der orphischen heiligen Sage ohne alle Umschweife geradezu dem Pythagoras beigelegt. So findet sich bei Stobäus in dessen Blumenlese [939] unter dem Citate: „Von Pythagoras“, der im Alterthume fast sprüchwörtlich gewordene und unter den verschiedenartigsten Anspielungen in Scherz und Ernst oft erwähnte Vers: „Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen. Profanen schliesset die Thüren.“

Oder, wie er nach einer andern ganz sinnesgleichen Lesart [940] lautet: „Ich will jetzt

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Es ist offenbar und erhellt bei der einfachen Zusammenstellung aus dem Augenschein, dass dieser Vers sich an jene von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen heiligen Sage unmittelbar anschliesst, und dass beide Verse auf's Engste zusammengehören:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen“, oder:

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Man sieht, dass bei den gewöhnlichen Anführungen der erste Vers, als für die Zwecke der Anführung bedeutungslos, übergangen wurde, und dass man sich eben desshalb mit dem Citate des zweiten Verses begnügte.

Mit diesem zweiten Verse beginnt nun aber auch ein Fragment der orphischen Gedichte, das uns von mehreren Kirchenvätern ausführlicher erhalten worden ist, weil es einen sehr würdigen und schönen Gottesbegriff aufstellt, und insbesondere die Einheit Gottes in klaren und bestimmten Worten lehrt. Das Fragment besteht aus einer grösseren Zahl von Versen, die bei Justin in der einfachsten und unverderbtesten Gestalt unter dem Namen von Diatheken, Lebensregeln, Sittengesetzen vorkommen, derselbe Name, den unsere eigenen heiligen Schriften, die Bibel A. u. N. Testamentes, im Griechischen haben; denn was gewöhnlich mit altem und neuem Testament übersetzt wird, heisst im Griechischen alte und neue Diatheke (*παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη*), altes und neues Gesetz. Diese Diatheken werden nun von Justin dem Orpheus zugeschrieben;[941] auch Clemens Alexandrinus,[942] bei dem sie sich in derselben Form und nahezu in derselben Zahl wieder vorfinden, schreibt sie dem Orpheus zu, und zwar geradezu der orphischen „heiligen Sage". „Orpheus, sagt er, trägt eine wahre Palinodie seiner götzendienerischen Theologie vor, indem er seine wahrhaft heilige Sage singt"; und nun citirt er die nämlichen Verse wie Justin. Eben so sagt Eusebius,[943] indem er dieselben Verse in einer von Aristobul, einem alexandrinischen Juden, durch Interpolationen erweiterten und jüdisch orthodox gemachten Umgestaltung anführt, sie seyen aus „des Orpheus Gedichten über die heilige Sage". Was also Justin, Clemens von Alexandrien und Eusebius dem Orpheus zuschreiben, weil er in der herrschenden Meinung für den Verfasser der „heiligen Sage" galt, das schreibt Stobaeus dem Pythagoras zu. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Stobaeus, indem er einen so allbekannten Vers aus einer so allbekannten und prägnanten Stelle des sogenannten orphischen Gedichtes dem Pythagoras zuschreibt, die Behauptung der alexandrinischen Kritiker: Pythagoras sei der Urheber der „heiligen Sage",

als eine bei den Sachkennern ausgemachte Wahrheit voraussetzt.

Zugleich aber erhellt, dass die von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen „heiligen Sage“ in der That auch an die Spitze der orphischen „heiligen Sage“ gehört, denn sie hängt auf's Engste mit dem als pythagoreisch citirten Verse bei Stobäus zusammen, der seinerseits wieder als Anfangsvers des orphischen Fragmentes bei Justin und Clemens vorkommt. Die Identität der pythagoreischen „heiligen Sage“ mit der sogenannten orphischen, welche sich aus der Vergleichung des Stobäischen Citates mit dem bei Justin und Clemens erhaltenen Fragmente ergibt, und welche an sich schon die Angabe des Heraklides Lembus ganz wesentlich erläutert und ergänzt, wird somit auch noch durch den nachgewiesenen engen Zusammenhang der verschiedenen Fragmente nicht wenig bestätigt.

Nicht minder erhält durch diese Identität der pythagoreischen und orphischen heiligen Sage die Fassung, in welcher Diogenes Laertius uns die Nachricht des Heraklides Lembus überliefert hat, eine nicht unwichtige Berichtigung. Denn nun erhellt aus der weiteren Vergleichung der noch vorhandenen orphischen Fragmente, dass die „heilige Sage“ auch mit der von Heraklides Lembus genannten pythagoreischen Schrift „über das All in Versen“ (περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι) völlig identisch ist. Denn die „heilige Sage“ enthält, wie die Fragmente lehren, selber jene Darstellung des „gesammten Alls in Versen“, d. h. eine vollständige Theogonie und Kosmogonie: die Lehre von der Urgottheit, die Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Bildung des Menschengeschlechtes aus den gefallenen Geistern, die ganze Göttergeschichte bis auf Dionysos, den jüngsten der Götter, und endlich auch noch eine Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode. Die „heilige Sage“ war also allerdings eine Schilderung des Alls nach der Vorstellungsweise der Alten im

allerstrengsten Sinne. Beide Theile: jene einleitende Anrede an die Jünglinge und dieser theogonische und kosmogonische Theil werden auch von den alten Nachrichten ausdrücklich zur heiligen Sage gerechnet und bildeten mit einander verbunden ein einziges zusammenhängendes Ganze. Dies erhellt z. B. aus einer Stelle des Plutarch,[944] worin neben den obigen Anfangsworten des Gedichtes zugleich auf das orphische Welt-Ei angespielt wird, durch welches in den Orphiken die Weltkugel aus der Urgottheit entsteht. „Den Eingeweiheten sing ich", so lautet die Stelle, „die orphische und heilige Sage, „welche beweist, dass das Ei nicht allein älter ist als die „Henne, sondern auch der ganzen Erstgeburt des Alls „vorausgeht."

Es ist also durchaus nicht wahrscheinlich, dass jene unrichtige Trennung zwischen „der Darstellung des Alls in Versen" und „der heiligen Sage" von Heraklides Lembus selbst herrührt, sondern nur von der Flüchtigkeit des excerpirenden Diogenes Laertius, dem solcher Versehen noch viele zur Last fallen. Die Stelle des Diogenes Laertius wird demnach ganz einfach so zu lesen seyn:[945] Heraklides, der Sohn des Sarapion, berichtet in seinem Auszuge des Sotion, unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über das All in Versen, die heilige Sage, die folgenden Anfang habe u. s. w. (statt zweitens die heilige Sage). In dieser Fassung hat nun die Nachricht des Diogenes nicht allein die strengste Richtigkeit, sondern auch die in ihrer bisherigen Form vermisste Vollständigkeit; denn sie enthält nun neben der Angabe über den pythagoreischen Ursprung der heiligen Sage zugleich auch die Bezeichnung ihres Inhaltes, wie er durch die uns überlieferten Fragmente bestätigt wird.

Der pythagoreische Ursprung der heiligen Sage wird aber endlich auch noch durch eine Reihe von Nachrichten erhärtet, die zu nicht geringer Ueberraschung eine dem Pythagoras ganz und ausschliesslich eigenthümliche Lehre

dieser heiligen Sage zueignen: die schon so viel besprochene und noch so wenig verstandene pythagoreische Zahlen-Symbolik. Ein späterer Schriftsteller des 6. Jahrh. Joh. Lydus[946] nämlich citirt folgenden Vers als orphisch:

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget."

Ausserdem führt er noch eine Anzahl einzelner Wörter an,[947] die sich offenbar ebenfalls auf dieselbe Zahlensymbolik beziehen, und die er alle als orphisch bezeichnet. Simplicius dagegen[948] citirt auch denselben Vers mit einer leichten Variante:

„Hör uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,"

zugleich mit einer andern Vershälfte:

„Der Urzahl gleichet sie gänzlich" (die Zehnzahl nämlich),

und bezeichnet beide als pythagoreisch.

Um zu begreifen, was beiden Citaten ihre Wichtigkeit verleiht, muss man wissen, dass der erste Vers Anfangs- und der letzte Schluss-Zeile eines locus classicus über die pythagoreische Zahlen-Symbolik ist, der als eine allbekannte Stelle mehrfach in einzelnen Anspielungen bei den Neuplatonikern vorkommt, und von dem sich namentlich in mehreren ausführlicheren Citaten des Simplicius und Proklus eine hinlängliche Zahl von Versen und Versstücken erhalten hat, um eine Wiederherstellung ohne grosse Schwierigkeiten zuzulassen.[949] Auf diese Weise stellt sich heraus, dass das Ganze eine Anrufung an die Vierfaltigkeit, die Urgottheit, ist, in welcher die Gottheit als Vater der Götter und Menschen, als Wurzel und nie versiegender Quell der gesammten Weltschöpfung und ihrer regelmässigen Fortdauer gepriesen, und zugleich das Wesen der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen Welt als nach der Zahl geordnet dargestellt, ja die Urgottheit selbst „heilige Zahl" genannt wird. Proklus[950] sagt nun zwar blos ganz allgemein, diese zahlensymbolische

Stelle sei aus einem **pythagoreischen Gesange** (ὕμνος), und in der That beginnt ja die „heilige Sage“ mit den Worten: „Ich will den Geweiheten singen“; Hierokles[951] aber in seinem Kommentar zu den „goldenen Sprüchen der Pythagoreer“ sagt ganz genau und bestimmt, sie finde sich „in der dem **Pythagoras zugeschrie-** „**benen heiligen Sage**“ (ἱερὸς λόγος), in welcher die Gottheit als Zahl der Zahlen **besungen** werde (ὑμνεῖται). Diese von Hierokles dem Pythagoras zugeschriebene heilige Sage war also ebenfalls ein **Gedicht**, wie dies zu den angeführten Versen stimmt. Auch die von Hierokles gemeinte heilige Sage in Versen kann also keine andere seyn, als die „orphische heilige Sage“, die sogenannten orphischen Epen, welche von den bisher angeführten Zeugnissen ausdrücklich dem Pythagoras beigelegt werden. Der fragliche locus classicus über die pythagoreische Zahlensymbolik stand also wirklich in den „sogenannten **orphischen Gedichten**“. So auffallend dies nun lautet, so wird es doch auch durch eine bei Jamblich erhaltene Nachricht[952] bestätigt, welche ausdrücklich versichert: „dass von der pythagoreischen „**Zahlen-Theologie** ein ganz klares und zweifelloses „Beispiel sich **bei Orpheus** finde“.

Diese Zurückführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik auf Orpheus, d. h. auf die sog. orphischen Gedichte, die gewöhnlich dem Orpheus beigelegte heilige Sage, wird nun noch durch eine Schrift aus der ältesten pythagoreischen Schule erhärtet, von der uns ein günstiger Zufall die Eingangsworte erhalten hat. Diese Schrift hatte ebenfalls den Titel einer „heiligen Sage“ oder einer „Abhandlung über die Götter“,[953] und war nach den erhaltenen Angaben und Auszügen[954] eine schon sehr in's Einzelne gehende Ausführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik, und zwar schon ganz in jener mystisch spielenden Richtung, die bei den Späteren so vielen Unsinn zu Tage gefördert hat, und hauptsächlich in einer minutiösen

Aufspürung von Zahlen-Verhältnissen bestand, die in allen möglichen Dingen nachgewiesen und mit hochtönenden Götternamen belegt wurden, je nachdem sie in den Wirkungskreis einer oder der andern Gottheit zu fallen schienen. Aus dieser theologischen Bezeichnungsweise der Zahlen-Verhältnisse, welche in den zahlen-symbolischen Auszügen der Späteren eine so grosse Rolle spielen, erklärt sich daher, wie eine wesentlich in Nachweisung von Zahlen-Verhältnissen sich herumdrehende Schrift den Titel einer Abhandlung über die Götter, einer „heiligen Abhandlung“, führen konnte. Die erhaltenen Fragmente zeigen, dass sie in Prosa und dorisch geschrieben war, also in der herrschenden Mundart Unteritaliens und Siciliens, was auf einen geborenen Grossgriechen, einen Italioten oder Sikelioten, als Verfasser hinweist. Hiermit stimmt nun auch die historische Ueberlieferung.[955] nach welcher „namhafte und glaubwürdige Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι) versichern, die Schrift sei von Telauges, dem jüngsten Sohne des Pythagoras, der, ein geborener Italiote, auch später fortwährend in Unteritalien und Sicilien sich aufhielt, und diese Schrift aus den seiner Schwester Damo hinterlassenen und auf ihn vererbten Papieren seines Vaters abgefasst haben soll, weswegen er denn auch den Inhalt derselben, nach mehrfach erwähnter pythagoreischer Sitte, nicht sich, sondern seinem Vater Pythagoras zuschrieb.[956] Dies mag denn Veranlassung geworden seyn, dass die Schrift von den Späteren auch geradezu dem Pythagoras beigelegt wurde.[957] In dieser Schrift leitet nun Telauges die Zahlen-Theologie des Pythagoras, insbesondere jenen oben berührten Satz der „heiligen Sage“: „dass die ewige Wesenheit der Urzahl, „der Urgottheit, die vorherwissende und vorbedachte „Ursache der ganzen Schöpfung, der Welt und der Götter, „und die Wurzel ihrer Fortdauer sei“, geradezu von dem Unterrichte her, den Pythagoras bei seiner Aufnahme in

die von Orpheus gestifteten Weihen zu Libethri durch den dortigen Weihepriester Aglaophamus empfangen habe.[958] Die Richtigkeit dieser Angabe, an sich höchst problematisch, ist vollkommen gleichgültig, und kann ruhig dahingestellt bleiben; die Stelle beweist aber jedenfalls, dass schon zu des Telauges Zeit, also schon in der ältesten pythagoreischen Schule die symbolische Zahlentheologie als ein Theil des orphischen Ideenkreises betrachtet wurde; offenbar weil Telauges ihren eben besprochenen Fundamental-Satz selber nur aus den orphischen Gedichten, der „heiligen Sage“, kennen gelernt hatte, indem er wohl nicht mehr den persönlichen Unterricht seines Vaters geniessen konnte. Denn da er bei dessen in beinahe hundertjährigem Alter erfolgten Tode noch minderjährig war, so musste Pythagoras wohl längst nicht mehr lehrfähig seyn, als Telauges anfing lernfähig zu werden. Der Schluss also, den schon die Alten aus dieser Stelle der telaugischen Schrift ziehen: „ihr Verfasser habe den Ausgangspunkt (ἀφορμάς) und die Grundideen zu seiner Abhandlung aus der sogenannten „Orphischen heiligen Sage“ entnommen, aus einem „nur den Eingeweiheten zugänglichen Heiligthume“, wie sich der alte Berichterstatter ausdrückt,[959] dieser Schluss hat seine volle Berechtigung. Es kann also nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass die Fundamental-Lehre der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in den sogenannten orphischen Epen, der sogenannten orphischen heiligen Sage stand. Dann aber wird der weitere Schluss: dass nur Pythagoras der Verfasser dieser orphischen heiligen Sage seyn konnte, ganz unabweisbar. Denn die Anfänge der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in einer authentischen Schrift des Orpheus wären eine so befremdende Erscheinung, — der Gedanke, dass diese Zahlensymbolik wirklich von Orpheus herrühre, aus einer schon so frühen Zeit des griechischen Alterthums, dem 16. Jahrhundert vor Chr. G., hat etwas allen geschichtlich bekannten Kultur-Verhält-

nissen so sehr Widersprechendes, so innerlich Unmögliches, dass ein Gedicht, welches diese Lehre enthält, nothwendig nicht dem Orpheus, sondern nur dem Pythagoras zugeschrieben werden kann.

Nach allen diesen übereinstimmenden Zeugnissen hat also die sogenannte orphische „heilige Sage“ den Pythagoras zum Verfasser. Diese Auflösung des Räthsels hat die grösste innere Wahrscheinlichkeit; sie stimmt so wohl mit allem bisher Vorgetragenen, und beruht zugleich auf so gewichtigen äusseren und inneren Gründen, dass neben ihr jene andere vereinzelte Angabe: die orphische heilige Sage rühre von dem Sammler und Herausgeber der alten Orakel, von Onomakrit, her, als eine in jeder Beziehung unbegründete und unbeweisbare Vermuthung ganz verschwindet. Schon das Missverhältniss in der Zahl, noch mehr aber im Gewichte der Zeugnisse auf beiden Seiten würde durchaus gegen Onomakrit sprechen, während der geschichtliche Zusammenhang, in welchem die orphische heilige Sage mit der pythagoreischen Schule steht, allein schon auf irgend eine nähere Beziehung zu Pythagoras hinwiese, auch wenn die überlieferten Zeugnisse weniger bestimmt lauteten. Diese sehr gewichtigen Zeugnisse werden aber im Fortgange unserer Untersuchungen auch noch durch so unwiderlegliche innere Gründe bestätigt werden, dass es einer besonderen Bestreitung der onomakritischen Autorschaft gar nicht bedarf; obgleich diese bekanntlich auch in neuerer Zeit durch den gelehrten Sammler der orphischen Fragmente, durch Lobeck, wieder aufgestellt worden ist.

Diese „orphische heilige Sage“ des Pythagoras war nun sehr ausgedehnt, denn sie bestand nach des Suidas Angabe aus 24 Gesängen, Rhapsodien;[960] es war also eine förmliche Epopöe[961] von dem Umfangs der Ilias und Odyssee; denn sie wurde von den späteren Neuplatonikern, gleich den homerischen Gedichten in ausgedehnten Kommentaren Vers für Vers, Gesang nach Gesang ausgelegt

und erklärt. So heisst es z. B. in der Lebensbeschreibung des Proklus,[962] dass dieser auf Andringen seiner Schüler, wenn auch nicht einen vollständigen Kommentar über das ganze orphische Gedicht, doch wenigstens zum Kommentar des Syrian kurze Scholien verfasst habe, „und auf diese „Weise", so heisst es wörtlich weiter, „entstanden von „ihm Scholien zum Orpheus und Anmerkungen zu nicht „wenigen Versen, wenn er dies auch nicht zu der „ganzen Göttersage oder zu allen Rhapsodien that".

Derartige Kommentare sind uns nun eben so wenig wie das Gedicht selbst erhalten worden; wir müssen uns vielmehr aus den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes eine Vorstellung von dem Ganzen zu bilden suchen. Dieses Mosaikbild wird aber dadurch ermöglicht und erleichtert, dass diese Anführungen sehr zahlreich und zum Theil ausführlicher sind, da das Gedicht bei den späteren Griechen, und besonders in den Zeiten des sinkenden griechischen Alterthums, als die Hauptschrift der hellenischen Theologie in höchstem Ansehen stand;[963] das Gedicht selbst hiess die „orphische Theologie", oder auch die „orphische Epopöe und Theologie",[964] und ihr Verfasser, — natürlich in der Meinung der Mehrzahl Orpheus selbst, — hiess auszeichnungsweise der Theologe.[965] Es wurde förmlich studirt, und in den Philosophenschulen interpretirt und kommentirt, und von seinen eifrigsten Verehrern geradezu auswendig gelernt,[966] ja es war so populär, dass es, wie die Bibel bei uns, ganz allgemein der Jugend, selbst den Mädchen, in die Hand gegeben wurde, offenbar um auf diese Weise mit der Lektüre auch den Religionsunterricht zu verbinden.[967] Es wurde selbst zum Gegenstand religiös-theatralischer Darstellungen gemacht; wie z. B. in der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, des schon früher erwähnten Restaurators der pythagoreischen Philosophie und Lebensweise, erzählt wird, Apollonius habe grossen Anstoss daran genommen, dass während seines Aufenthaltes in Athen bei einer

theatralischen Vorstellung im Piräus Stücke aus der Epopöe und Theologie des Orpheus unter musikalischer Begleitung vorgetragen, und von Schauspielern, in Masken von Horen und Bacchantinnen, pantomimisch getanzt worden sei, eine profanirende Vermischung des Religiösen und Theatralischen, die so sehr seinen Unwillen erregte, dass er das Theater verliess.[968]

Der theologische Lehrbegriff des orphischen Gedichtes war daher für die Neuplatoniker geradezu eine der Quellen ihrer religiös-philosophischen Spekulation,[969] und machte nicht blos einen Gegenstand gelehrt-dogmatischer Schriften, förmlicher Dogmatiken, aus, sondern wurde auch bei religös-dogmatischen Erörterungen, förmlich wie die Bibel bei uns, als Lehr-Autorität, als göttliche Offenbarung[969] unausgesetzt citirt; und gerade diese Sitte ist es, der wir die zahlreichen Anführungen orphischer Stellen verdanken, welche uns die vorliegenden Untersuchungen über das orphische Gedicht und den in ihm enthaltenen Ideenkreis möglich machen. Von solchen Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes werden z. B. die des Hieronymus und Hellanikus erwähnt, und zugleich wird bemerkt, worin sie von der gewöhnlichen orphischen Theologie, d. h. von der später allgemein angenommenen, nach der neuplatonischen Lehre umgemodelten Auffassungsweise abweichen.[970] Denn die Neuplatoniker machten es mit dieser orphischen heiligen Sage, trotz ihrer hohen Verehrung für dieselbe, ganz wie alle übrigen religiösen Partheien mit ihren heiligen Schriften auch: sie legten den gerade herrschenden Lehrbegriff in dieselbe hinein, so dass die Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes nach den Ansichten der Verfasser und den herrschenden Schulansichten eben so verschieden ausfielen, wie bei uns unsere dogmatischen Lehrbegriffe. Jeder las in den orphischen Gedichten seine eigenen Meinungen, oder die seiner Zeit und Schule. Es wird also wohl kein grosser Verlust seyn, dass auch von diesen Darstellungen der orphischen Theologie keine auf uns gekommen ist.

Dieselbe willkührliche, nach einem späteren dogmatischen Ideenkreise interpretirende Auffassungsweise zeigt sich nun auch bei den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes, und es gehört zu den selteneren Fällen, dass eine angeführte Stelle nach ihrem einfachen Wortsinne ausgelegt wird; auch die Exegese der Neuplatoniker ist, wie die aller religiösen Partheien, dogmatisch deutelnd und für das Verständniss der Urschrift selbst fast gänzlich ohne Werth. Sehr häufig ist diese Exegese ein wahrer Wust von spekulativem Unsinn, wie ihn nur der Aber- und Ueber-glaube einer sinkenden Kultur und die gezwungenen, dogmatisch allegorisirenden Interpretationskünste einer Parthei hervorbringen können, die von den Wogen der Zeit schon halb weggespült im Vorgefühle ihres Unterganges mit den letzten Anstrengungen um ihr Dasein kämpft.[971] Man muss also die überlieferten Fragmente nur in ihrem eigenen Wortsinne auffassen, und ihr Verständniss hauptsächlich dadurch zu erlangen suchen, dass man sie ihrem inneren Zusammenhange gemäss zu einander ordnet, und so ein Gesammtbild des Ideenkreises, zu dem sie gehören, zu gewinnen sucht.

Eine solche ordnende Zusammenstellung aller Fragmente zeigt nun, dass diese „heilige Sage“, ihrem grossen Umfange gemäss, wirklich ein ausführliches theologisches System enthält, wie wir sagen würden: eine förmliche Dogmatik; einen religiösen Ideenkreis, der mit der Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung beginnt, und mit einer Lehre von den letzten Dingen: einer Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode, schliesst; also ein vollständiger religiöser Ideenkreis ganz in der nun schon so oft vorgekommenen, allen alten Denkern und Ideenkreisen gemeinschaftlichen Form eines Weltepos. Einem ausdrücklichen alten Berichte zu Folge,[972] der von den erhaltenen Bruchstücken bestätigt wird, enthielt die heilige Sage eine Theogonie (θεογονία), eine Lehre von der Götter-Entstehung, aus der Urgottheit nämlich, wie

wir sogleich sehen werden, — eine Weltschöpfungslehre (κόσμου κτίσιν), was Beides in den alten Ideenkreisen, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, identisch ist, da die Theile der Welt selber als beseelte und intelligente göttliche Wesen aufgefasst werden, und auch die rein geistig gedachten Gottheiten, die Dämonen, mit der Welt gleichzeitig entstehen. Nach den vorhandenen Bruchstücken knüpfte sich unmittelbar an die Götter- und Welt-Entstehungslehre die Darstellung des Götterkampfes, eines Krieges der mit der Welt entstandenen Dämonen unter einander; und in Folge dieses Götterkampfes liess dann das Gedicht die Entstehung des Menschengeschlechtes eintreten, d. h. die Bestrafung der besiegten Dämonen durch ihre Einschliessung in menschliche Leiber, welche zu diesem Behufe durch die Gottheit gebildet wurden (πλαστουργία ἀνθρώπων). An die Entstehung des Menschengeschlechtes reihten sich dann, den vorhandenen Bruchstücken zu Folge, die Schicksale der eigentlichen sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, bis zur Geburt des jüngsten der Götter, des Dionysos, seinem durch die Titanen erfolgten Tode, seiner Wiederauferweckung durch Zeus, und seiner Einsetzung zum Vorsteher und Beherrscher der Unterwelt. Eine Schilderung der Unterwelt und der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung schloss sich naturgemäss hier an, und noch vorhandene Bruchstücke gehören durch ihre Verbindung mit der Dionysossage offenbar hierher; andere dagegen scheinen einem selbstständigen Dichtwerke: einer Niederfahrt in den Hades, anzugehören, welche ebenfalls dem Orpheus oder dem Pythagoras beigelegt wird.[273] Zu ewiger Sicherung seiner Herrschaft nimmt dann Zeus die ganze Welt in sich auf, und mit dieser Verschlingung der Welt (κατάποσις) durch Zeus, und der Verkündung seiner unauflöslichen Verbindung mit der Welt schliesst dann die Darstellung der Glaubenslehre. Dieser Abschluss ist im höchsten Grade überraschend, weil er durchaus nicht im

dogmatischen Ideenkreise selbst begründet ist, sondern nur als absichtliche und wohlüberlegte Einkleidung eines philosophischen Gedankens erscheint. Denn Zeus, in dem bisher geschilderten populären griechischen Glaubenskreise ganz menschenähnlich gedacht, wird hier nun geradezu als Weltseele dargestellt, deren riesigen Leib das Weltall, nach der Vorstellungsweise der Alten die Weltkugel, bildet. Diese Schilderung der Gottheit in ihrer Verbindung mit der Weltkugel gehört aber, trotz der Fremdartigkeit ihrer Grundanschauung, zu dem Erhabensten, was die philosophische Dichtung des Alterthumes aufzuweisen hat.

Eine Vorstellung von der ungefähren Vertheilung dieses Stoffes in die 24 Rhapsodien gewährt die Angabe,[874] dass die Entstehung der Giganten aus dem Blute des Uranos, und demgemäss der erste Götterkrieg, die Empörung des Kronos und der Giganten gegen den Uranos, der erste grosse Giganten- und Titanen-kampf, von Orpheus im 8. Buche der heiligen Sage besungen worden sey.[874] Die früheren Gesänge enthielten also die Lehre von der Urgottheit, die aus ihr hervorgehende Entstehung der Welt nach ihren einzelnen als selbstständige göttliche Wesen aufgefassten Theilen, und die mit der Welt zugleich erfolgende Entstehung der rein geistigen Wesen, der Dämonen; also die eigentliche Kosmogonie und Theogonie. Die Schilderung der Götterkämpfe wird wohl mehrere Gesänge eingenommen haben; denn aus den Nachahmungen der späteren griechischen und römischen Dichter lässt sich wohl schliessen, dass dieser Theil der Dichtung besonders hervorragend gewesen sey: wie denn der Gegenstand allerdings von einer gewissen Grossartigkeit ist, und einer selbst dichterischen Darstellung wohl fähig. Die nach den Götterkämpfen eintretende Bestrafung der besiegten Dämonen, d. h. die Bildung von menschlichen Leibern, in welchen die Dämonen ihre Vergehen büssen sollten, die Entstehung des Menschen-

geschlechtes, mochte demnach in die Mitte des Gedichtes fallen, in den 12. Gesang ungefähr. Etwa mit dem 13. Gesange begann sodann die Göttergeschichte der Kroniden, also die eigentliche Sagengeschichte, die aus den ägyptischen Sagen von Osiris und seiner Familie hervorgegangen war, bei den Griechen aber, durch lokale und nationale Akkomodation vielfach umgebildet und mit nationalgriechischen Sagen verflochten und untermischt, geradezu den Haupttheil der späteren griechischen Götterlehre ausmachte. Dieser wesentlich mythologische Stoff füllte also offenbar einen grossen Theil der letzten Hälfte des Gedichtes aus bis gegen die 20. Rhapsodie hin. Den Inhalt der letzten Gesänge muss dann die ausführliche Geschichte des Dionysos gebildet haben, da er als die Hauptgottheit des orphischen Weihedienstes natürlich auch für die orphische heilige Sage eine ganz besondere Wichtigkeit haben musste. Die erhaltenen Fragmente zeigen denn auch, dass seine Geburt, Erziehung, Zerreissung, Tödtung, seine Wiederauferweckung, seine Rückkehr in den Himmel, und seine Einsetzung zum Herrscher der Unterwelt des Genaueren geschildert waren. Hieran schloss sich naturgemäss die Darstellung der Unterwelt, der von Dionysos als Todtenrichter verhängten Bestrafungen und Belohnungen, ähnlich wie die homerische Schilderung von den Strafen des Sisyphus und Tantalus und von dem glücklichen Leben der Abgeschiedenen auf den Inseln der Seligen. Den letzten Gesang schloss dann endlich die oben besprochene Kataposis.

Auf diese Weise umfasste also die „heilige Sage“ den gesammten religiösen Ideenkreis, und verdiente den Namen einer Theologie (Götterlehre), Theomythie (Göttersage), Theogonie (Götter-Entstehungslehre) mit vollem Rechte; sie war eine förmliche Dogmatik.

An diesen ausführlichen dogmatischen Theil schloss sich aber auch als eine Art von Prolog oder Epilog noch ein moralischer an, die schon oben besprochenen „Diatheken,

Lebensregeln", die uns am besten Justin aufbewahrt hat, die uns aber auch Clemens von Alexandrien und Eusebius, und zwar ausdrücklich als zur „heiligen Sage" gehörig überliefern. Sie hatten die Form einer Anrede an Jünglinge, insbesondere an einen angeblichen Musäus, dem dies heilige Buch, die „heilige Sage", zum eifrigen Studium an's Herz gelegt wird, mit der Ermahnung, einzig Gott vor Augen zu haben und auf dessen Pfaden zu wandeln. Zu diesem Behufe wird der Gottesbegriff nochmals in einer sehr schönen und erhabenen Weise dem Gemüthe des Angeredeten eingeprägt, indem die Darstellung sich bis zu einer Anrufung Gottes in förmlicher Gebetsform steigert. Dann geht das Gedicht durch die Aufforderung, sich die so geschilderte Gottheit durch eine sittliche Umkehr geneigt und gnädig zu machen, zum Vortrag der Sittengebote, der eigentlichen Lebensregeln über. Gerade hier aber brechen nun die Fragmente bei Justin ab, und die eigentlichen „Lebensregeln", die mit dieser Wendung eingeleitet sind, fehlen. Sie sind aber glücklicher Weise anderwärts, in dem Kommentar des Hierokles über die „goldenen Sprüche der Pythagoreer" erhalten; denn diese goldenen Sprüche, welche eine zusammenhängende Reihe von sittlichen Vorschriften bilden, die mit den fundamentalsten Geboten der Verehrung der Götter, der Heilighaltung des Eides u. s. w. beginnen, dann zu allgemeineren Lebens- und Sitten-regeln und zu einer Art Theodicee rücksichtlich des Uebels auf der Welt übergehen, und mit der Aussicht auf die endliche ewige Seligkeit schliessen, sind offenbar nichts Anderes, als eben jene „Lebensregeln, Diatheken", wie sie Justin nennt, selbst, von denen die Kirchenväter, ihren Zwecken gemäss, eben nur die Einleitung, die Darstellung des Gottesbegriffes, hervorheben. Gedankengehalt, Sprache, Versbau und Styl sind mit denen der Justinischen Fragmente so völlig identisch, dass über die Zusammengehörigkeit beider Theile gar kein Zweifel obwalten kann.

Auch dieser Theil des Gedichtes gehört zu dem Schönsten, was wir aus dem Alterthume besitzen. Er enthält einen Gottes-Begriff von einer Reinheit und Würde, die wahrhaft überraschend sind, dargestellt mit einer Innigkeit des Gefühles und einem Schmuck dichterischer Phantasie, welche dem Schwunge der schönsten Psalmen gleich kommen; die Sittenregeln athmen die reinste Gesinnung, und sind von einer so treffenden Wahrheit, dass sie nur in einem gereiften Gemüth und in einem klar und weit sehenden Geist, als Frucht reicher Lebenserfahrungen entstehen konnten; insbesondere die Ermahnung zur Selbstständigkeit des Urtheilens und Handelns, die Vorschriften zur sittlichen Selbsterziehung, die Rechtfertigung der göttlichen Weltregierung rücksichtlich des vorhandenen Uebels und der menschlichen Leiden, und die Anweisung zur Erlösung des Geistes wenigstens aus den vom Menschen selbst verschuldeten Leiden, alle diese Vorschriften sind auch noch heute geeignet, das Nachdenken dauernd anzuregen. Hinter diesem Inhalte bleibt der Styl nicht zurück; obgleich, der Einkleidung einer Anrede an Jünglinge gemäss, in einem einfach belehrenden populären Tone gehalten, wie er dem älteren Manne gegen junge Leute und Schüler zukommt, ist er doch durchgängig von männlich gedrungener Kürze, die richtigen und scharfen Gedanken mit den knappesten und treffendsten Worten eben nur andeutend, und erhebt sich, je nach der Natur des Gegenstandes, selbst zu grossartiger Erhabenheit, ja zu lieblicher Anmuth. Dies Alles, wie man zugeben wird, sind Eigenschaften so hervorragender Art, dass sie diese so lange im Moder der Vergessenheit unbeachtet gelegenen Verse zu einer wahren Perlenschnur sittlich- und religiösweiser Lehren machen. Die schon oben berührte Schilderung der Gottheit als Weltseele, die mit der riesigen Weltkugel als ihrem Körper umkleidet ist, am Schlusse des dogmatischen Theiles der Dichtung, und die „Lebensregeln“ dieser Anrede, tragen daher in eigenthümlichstem

Gepräge den Stempel eines nicht alltäglichen Geistes, und machen nicht allein dem Pythagoras, sondern auch der Bildung des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. eine unerwartete Ehre.

Nachdem wir so die orphische heilige Sage nach Herkunft, Inhalt und Umfang im Allgemeinen kennen gelernt haben, können wir zur Darstellung des Einzelnen übergehen; und zwar beginnen wir zunächst mit dem dogmatischen Theil, auf welchen wir dann den moralischen folgen lassen.

Obgleich eine Dogmatik an und für sich gewöhnlich nicht zu den durch inneren Reiz fesselnden Gegenständen gezählt wird, und mit ihren Ansprüchen eher an die Geduld des Lesers angewiesen ist, so ersetzt der spröde Stoff Das, was ihm etwa an eigenem Reiz abgehen möchte, reichlich durch seine hohe geschichtliche Wichtigkeit. Denn die Fragmente dieser heiligen Sage sind der einzige Ueberrest des Alterthums, der uns, um die gewöhnliche Ausdrucksweise zu gebrauchen, die heidnische Glaubenslehre, wie sie im 6. Jahrhundert vor Chr. G. entwickelt war, in den Worten des Alterthums selbst, also völlig unverfälscht und echt kennen lehrt. Für Viele, selbst Gelehrte, hat es etwas Befremdendes und fast Anstössiges, wenn sie von einer heidnischen Glaubenslehre reden hören, die von Hellenen ausgehen soll, und gar aus einer so frühen Zeit; nicht etwa erst aus der späteren, schon sinkenden und entartenden antiken Kultur, aus den Zeiten der Neuplatoniker, — mit deren religiösem Ueberhange, ja Aberglauben, unsere Vorurtheile sich schon eher vertragen, — sondern vielmehr aus der beginnenden Blüthezeit des griechischen Geisteslebens. Denn, dass der Grieche aus seinem Götterglauben Ernst gemacht und mit seiner „Mythologie" wirklich religiöse Ideen verknüpft habe: den Glauben an eine göttliche Weltregierung und ein Leben nach dem Tode mit Belohnung und Bestrafung der irdischen Handlungen, und dass

mit diesen Ideen alle die religiösen Institute verbunden gewesen seyen, welche auch bei uns aus denselben hervorgehen: eine eifrig gepflegte Gottesverehrung sammt allen den mit ihr zusammenhängenden, wie wir sagen würden, kirchlichen Einrichtungen zur Sicherung der ewigen Seligkeit durch religiöse und sittliche Weihungen und Sühnungen, — ja dass sich gar die erwachende philosophische Spekulation an einen solchen religiösen Ideenkreis angeschlossen und aus ihm hervorgebildet habe, das alles sind Vorstellungen, welche den Vorurtheilen unserer heutigen Schulen höchlich widerstreben. Es ist also in doppeltem Grade anziehend, alle diese nach unseren Vorstellungen den Griechen als Heiden so ferne liegenden Ideen durch diese Fragmente in ihrer anbürtigen, ursprünglichen und volkseigenen Form genauer kennen zu lernen. Sie machen in der That in ihrem ächt und rein griechischen Gewande einen höchst überraschenden Eindruck; es ist zuweilen, als wenn bekannte Physiognomien der Gegenwart aus der Vermummung eines fremden antiken Kostümes heraus uns anblickten. Schade, dass die Verse, in denen sie uns überliefert werden, in einem zu guten alten Griechisch abgefasst sind, sonst würden unsere feinnasigen Kritiker den christlichen oder jüdischen Ursprung bald herausgewittert haben. Aber leider muss selbst Lobeck, den seine gründliche Abneigung vor diesen von ihm selbst gesammelten Fragmenten und sein wohlverdienter Ruf als strenger Philologe der alten Schule über jeden Verdacht der Partheilichkeit hinausheben, von einem besonders schönen Fragmente hingerissen in das Geständniss ausbrechen: „In diesen Fetzen ist Nichts, was nach einer christlichen oder jüdischen Schusterbude röche, sondern im Gegentheil die Verse sind sorgfältig ausgearbeitet, und die Worte wohlgewählt."[975] An höchst anregenden Parallelen wird es dem denkenden Leser also nicht fehlen.

Die heilige Sage begann[976] mit einer Anrufung an die Sonne, als die Urquelle nicht blos des physischen.

sondern auch des geistigen Lichtes, aus deren Eingebung der Inhalt des Gedichtes herrühre:

Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
Alleserkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher,
Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest
Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
Und Dein Ausspruch ist's, dess ruf' ich Dich, Herrscher, zum Zeugen.

Gleich dieser Eingang versetzt uns in den reinen unveränderten ägyptischen Ideenkreis. Helios, der Sonnengott, der fernhinstrahlende, Alles sehende, Götter und Menschen beherrschende Lichtgott, erscheint als Sohn der Leto oder Reto, der Weltordnung; und von ihm, dem Urheber aller Erleuchtung stammt auch die in diesem Gedichte verkündigte Lehre, die also ausdrücklich auf göttliche Eingebung und Offenbarung zurückgeführt wird. Beide Sätze sind ächt ägyptisch. Die in Aegypten zu Buto verehrte Leto war nur eine andere Form der Göttin des Urdunkels, der Nacht, d. h. der Pascht, des dunkeln unendlichen Raumes, eines der vier göttlichen Urwesen, das zugleich Hüterin der gesammten Weltordnung (daher der Name Re-to: Wächterin der Welt), d. h. Schicksals-Gottheit war,[977] und die Sonne, Helios, heisst ihr Sohn, als aus der Urgottheit, dem Urdunkel hervorgegangen. Als höchster Lichtgott, Thot Trismegistos, wurde aber die Sonne, Re, von den Aegyptern als Urquell aller physischen und geistigen Erleuchtung, als Urheber aller menschlichen Erkenntniss betrachtet,[978] von welchem Thot der zweimal grosse, die zweite Lichtgottheit, der Mond, und der einmal grosse Thot, Hermes, der Vorsteher aller menschlichen Künste und insbesondere der Priesterwissenschaft, erst ihre Erleuchtung, ihr Licht und ihr

Wissen empfangen, und dann den Sterblichen spenden. Durch diese Zurückführung aller menschlichen Erkenntniss auf die Lichtgottheiten, die drei Thote, und insbesondere auf die höchste derselben, den dreimal grossen Thot, die Sonne, als den Urquell aller Erleuchtung, geben die Aegypter dem menschlichen Wissen einen göttlichen Ursprung, und die Lehre von der Herkunft des menschlichen Wissens, und insbesondere des religiösen, aus einer göttlichen Offenbarung, ward zuerst von den Aegyptern aufgestellt. Demgemäss leitet also auch Pythagoras den Inhalt der heiligen Sage, den er nicht als sein Eigenthum, nicht als von ihm selbst erdacht, sondern als eine göttlicher Offenbarung zugeschriebene, durch den Glauben geheiligte religiöse Ueberlieferung betrachtet wissen will, von der Erleuchtung und Eingebung des Sonnengottes her.

Nach dieser Einleitung begann die eigentliche Darstellung des Glaubenskreises naturgemäss mit der Lehre von der Urgottheit als dem einzigen von Ewigkeit her Vorhandenen, Unentstandenen, das keinen Grund, keine Ursache mehr ausser sich hat, sondern „Sein selbst Grund“ ist (αὐτογενής), wie es in der heiligen Sage heisst.[979] Ferner beweisen die ausdrücklichen eigenen Worte der heiligen Sage: „aus der Gottheit selbst sei das Weltall entsprungen,“[980] aus ihr sei alles Geschaffene hervorgegangen,[981] sie sei die Quelle der ewig strömenden Schöpfung,[982] „das Weltall sei ihr Leib, den sie belebe und beseele,[983] und sei ihr in Allem ähnlich,“[984] dass Pythagoras gleich den Aegyptern die Gottheit geradezu als die Ursubstanz des Weltalles betrachtete, und demgemäss auch alle Grundbestandtheile des Vorhandenen in ihr zusammenfassen musste. Diese Schlussfolgerung bestätigt sich denn auch. Es wurde schon im früheren Theile dieses Werkes bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Lehre[985] darauf hingewiesen, dass auch die orphischen Gedichte jene so auffallende und eigenthümliche

ägyptische Vorstellung von vier zu einer Kollektiv-Einheit verbundenen göttlichen Urwesen enthalten, indem sie gleich den Aegyptern den Urgeist und die Urmaterie, die gränzenlose Zeit und den unendlichen Raum in dem Begriffe der Urgottheit zusammenfassen, und diese daher ausdrücklich Tetraktys (τετρακτύς), d. h. Vierfaltigkeit, Viereinigkeit nennen. Und in der That kommt in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage die Tetraktys zweimal vor; einmal in jener oben[949] schon besprochenen Fundamental-Stelle über die Zahlensymbolik, welche nicht allein die Tetraktys nennt, sondern auch den Begriff selbst in den wesentlichsten Zügen erklärt; und sodann in einer anderen Stelle derselben Diatheken, wo als feierlichste Betheuerung derjenige Gott, — der höchste Lichtgott, — angerufen wird, welcher unserem Geiste die Vierfaltigkeit, den Urquell der ewig strömenden Schöpfung, offenbart habe;[986] das sprechendste Zeugniss für die hohe Wichtigkeit, welche Pythagoras diesem Urgottheitsbegriffe beilegte. Demgemäss finden sich denn auch in den orphischen Fragmenten selbst die vier Urwesen in ihrer streng ägyptischen Begriffsform, ja selbst zum Theil in ihrer hieroglyphischen Darstellungsweise ganz genau wieder; obgleich, wie schon im ersten Theil dieses Werkes gezeigt wurde,[987] die späteren Berichterstatter, nicht blos die eigentlichen Darsteller des orphischen Lehrbegriffes, jene oben schon besprochenen Verfasser der sogenannten orphischen Theologien, sondern die sämmtlichen Neuplatoniker überhaupt, diese Vierfaltigkeit zu einer Dreifaltigkeit verstümmeln, weil sie die Grundideen ihrer eigenen Schule: die zoroastrischen Begriffe der Urzeit (Zeruana akarana), des guten Principes: des Lichtes (Oromasdes) und des bösen: der Finsterniss (Ariman) durchaus in den Orphiken wiederzufinden streben. Es wurde dort schon nachgewiesen, dass sie zu diesem Behufe bald das eine, bald das andere dieser vier Urwesen auslassen, glücklicher Weise

jedoch nicht übereinstimmend eins und dasselbe, so dass sich durch die einfache Vergleichung ihrer eigenen verschieden verstümmelten Darstellungen die zu Grunde liegende Vierzahl ohne alle Mühe wiederherstellen lässt. Zwei von diesen vier Urwesen werden auch hier in den Orphiken, wie bei den Aegyptern, als männlich gedacht: der Urgeist und die Zeit, der unendliche Zeitstrom; die beiden übrigen dagegen, die bei den Aegyptern als weiblich gedacht werden: die Urmaterie und die unendliche räumliche Ausdehnung, die Schicksals-Gottheit, erscheinen bald als weibliche, bald als männliche, bald als sächliche Wesen, je nach dem Geschlechte der verschiedenen die Begriffe bezeichnenden griechischen Wörter;[388] offenbar entschied hierbei der Sprachgebrauch des Griechischen, und es kann diesem Wechsel der Geschlechts-Bezeichnung keine besondere Bedeutung beigelegt werden. Denn dass Pythagoras gleich den Aegyptern die göttlichen Urwesen wirklich zum Theil als aktive, zum Theil als passive Principien auffasste, erhellt daraus, dass er die Urgottheit nach dem Vorgang der Aegypter ausdrücklich als mann-weiblich bezeichnete;[388b] was, wie bei diesen, keinen anderen Sinn haben kann, als dass die Gottheit alle, sowohl aktiven als passiven Ursachen der Erschaffung und Welt-Erzeugung unmittelbar in sich selber trage.

Diese vierfältige Urgottheit, die Tetraktys, betrachtet aber Pythagoras trotz ihrer Zusammengesetztheit als ein Einiges Wesen, als eine Einheit, auch hierin ganz mit den Aegyptern übereinstimmend, ja er hebt diese Einheit mit dem grössten Nachdruck hervor:

Eine Macht ist, Ein Gott, der gewaltige Urgrund
des Weltalls;
Einer Er, sein selbst Quell; aus dem Einen
stammt alles Geschaffne.[389]

Und dann fährt Pythagoras fort:[390]

Darin tritt er hervor (in dem Geschaffenen;

dem Weltall nämlich; d. h. daraus wird er erkannt); denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
Anzuschauen im Stand; Er ist in Dunkel gehüllet
Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
Denn auf das ehrne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
Seinen goldenen Thron, und die Erde liegt ihm zu Füssen.

Demnach findet sich also bei Pythagoras auch die ganze Ideenreihe wieder, welche die Aegypter veranlasste, der Urgottheit den Namen Amun, die Verborgene, beizulegen. Da die Urgottheit der alten Weltanschauung zu Folge, ihren wahren Sitz ausserhalb der Weltkugel, in der die Welt umgebenden Unendlichkeit hat, die äusserste Fixsternwölbung aber nach der Vorstellung der Alten ehern und undurchsichtig ist, uns also den Blick in den von der Urgottheit erfüllten unendlichen Raum verwehrt, so können die göttlichen Urwesen, von denen ja der unendliche Raum selber eines ist, von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sie sind uns durch den Himmel verdeckt: sie sind die verborgenen Götterwesen, wie die alten Berichterstatter sie nennen (κρύφιος διάκοσμος τῶν Θεῶν[990]). Wir können daher das Daseyn der Urgottheit nur aus ihrem Wirken in der Welt erschliessen, und in der That ist ja auch der Urgottheitsbegriff das höchste Erzeugniss eines schon wissenschaftlicheren, gereifteren Denkens.

Auf diesen Urgottheitsbegriff überträgt nun Pythagoras den Namen des Zeus,[991] offenbar nur, weil dieser der höchste war, welchen der populäre griechische Glaubenskreis darbot; gerade so, wie die Griechen auch

den ägyptischen Urgottheitsbegriff, den Amun, Zeus-Ammon nannten; es ist dies eine wahre Verklärung, eine Apotheose des Zeusbegriffes, und Pythagoras widmet ihr einen eignen Abschnitt der heiligen Sage, die früher schon erwähnte Kataposis.[992] Wir werden also später noch genauer auf sie zurückkommen.

Der Urgottheits-Begriff im Allgemeinen ist demnach bei Pythagoras rein und unverändert der ägyptische. Dasselbe gilt auch von dessen einzelnen Bestandtheilen.

Als das erste der göttlichen Urwesen war in der heiligen Sage der Aether (αἰθήρ) genannt, und nicht die Zeit (Χρόνος oder Κρόνος), wie die Neuplatoniker ihrem Systeme zu Liebe wollen.[993] Es erhellt dies aus ihren eigenen Berichten. Sie geben an, dass der Aether in dem orphischen Gedichte auch als Einheit, als Monas (μονάς) bezeichnet werde,[994] offenbar weil ihm völlige Wesens-Einheit, Einartigkeit, absolute Einfachheit beigelegt wurde; denn in der oben citirten Stelle der heiligen Sage über die Tetraktys heisst die Monas unvermischt (ἀκήρατος),[995] d. h. nicht aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, wie z. B. die Urmaterie, welche Zweiheit genannt wurde, weil man sie aus zwei Bestandtheilen: Wasser und Erde zusammengesetzt dachte; oder wie die Zeit, welche als Dreiheit bezeichnet wurde, weil sie aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht; oder wie der Raum, der nach seinen 4 Haupt-Richtungen, den vier Himmelsgegenden Vierheit hiess; oder wie die Weltkugel, welche Zehnheit, Zehnzahl hiess, weil sie nach der Vorstellungsweise der pythagoreischen Schule aus 10 Theilen bestand: dem Fixsterngewölbe, den 7 Planeten-Firmamenten, der Erde und der Gegenerde. Bei diesen Allen, sehen wir, ist es die Anzahl der ihnen beigelegten Bestandtheile, welche die Zahlenbenennung veranlasst; wie denn die Gesammt-Urgottheit selbst wiederum Vierfaltigkeit heisst, weil sie aus einer vierfachen Zahl von selbstständigen Urwesen

zusammengesetzt gedacht wurde: aus der Einheit, dem Geiste, — der Zweiheit: der Urmaterie, — der Dreiheit: dem ewigen Zeitenstrom, — der Vierheit: der unendlichen räumlichen Ausdehnung.

Von der Monas nun berichtet ein älterer Gewährsmann, noch aus dem Zeitraum vor der neuplatonischen Schule, ein Zeitgenosse Sulla's, Alexander Polyhistor,[996] und zwar nach pythagoreischen Quellen, ausdrücklich: „Sie, die Monas, die Einheit, der Geist, sei das Urprincip des Alls, aus der erst die Dyas, die Zweiheit, d. h. die Urmaterie, hervorgehe, welche der Monas, als ihrer bildenden Ursache, unterworfen sei. Diese Angabe wird als vollkommen richtig und ächt pythagoreisch durch die ebenerwähnte Stelle der heiligen Sage bestätigt, worin es heisst: „Die heilige Zahl, die Tetraktys, die göttliche Vierfaltigkeit, gehe hervor, entwickle sich, aus den Tiefen der unvermischten Einheit (μουνάς) bis hin zur heiligen Vierheit (τετράς), der unendlichen räumlichen Ausdehnung, und diese gebähre dann die Weltkugel, die heilige Zehnheit.[997]

Dieser als Monas, d. h. absolut einfach und einartig gedachte Aether wird nun aber in einem uns erhaltenen ausführlichen Bruchstücke der heiligen Sage, in der auch schon besprochenen Stelle von Zeus als Urgottheit und Weltseele (in der Kataposis), geradezu für den Geist (νοῦς) erklärt:[998]

> Geist, untrüglich und hehr, ist der unvergängliche Aether.

Es ist also eine vollkommen richtige und ächt pythagoreische Notiz, welche sich unter dem Wuste der späteren Zahlensymbolik erhalten hat, wenn berichtet wird:[999] die Monas bezeichne die Gottheit und den Geist. Auch bei Pythagoras finden wir demnach die im ganzen Alterthume verbreitete Vorstellung wieder, dass der Geist Aether sei; und gleich den übrigen alten Denkern: einem Thales, Anaximander, Pherekydes stellt

auch Pythagoras den Geist als Urwesen an die Spitze der zusammengesetzten vierfaltigen Urgottheit.

Diesen Aether, den Geist, denkt sich nun Pythagoras als zunächst mit der unendlichen räumlichen Ausdehnung verbunden, die ja auch eins der göttlichen Urwesen und zugleich Hüterin der in ihr sich bewegenden Weltkugel, Bewacherin der Weltordnung, höchste Schicksals-Gottheit ist:

„Aether und klaffender Raum, nach allen Seiten
unendlich;“[1000]

d. h. er denkt sich den Aether als den gränzenlosen Raum erfüllend und dadurch selber in der räumlichen Unendlichkeit allüberall hin verbreitet und an der gränzenlosen Ausdehnung theilnehmend; mit Einem Worte: er denkt den Aether, den Geist, allgegenwärtig, real und räumlich allüberall vorhanden.

Als nothwendige Folge dieser räumlichen und realen Allgegenwart des Geistes legt daher Pythagoras der Urgottheit: „dem in Aether gehüllten Zeus,“ auch absolute Allwissenheit bei:[1001]

„Geist, untrüglich und hehr, ist (dem Zeus, der
Urgottheit) der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt;
denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, es ist
kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus.“

Diesen Urgeist fasst nun Pythagoras als wesentlich aktives Princip[996] auf, als männlich; und ihm kommen offenbar die mit Intelligenz verbundenen Willensthätigkeiten der Urgottheit zu. Denn wenn es von Zeus, der Urgottheit, heisst:[1002] „Vor seinem Willen beuge sich Alles, „nach seinen Geheissen regle sich der Lauf der Gestirne „und der Jahreszeiten, ja ihm gehorchten selbst die „Geschicke, die Schicksals-Gottheiten, so unerweichlich sie „sonst seyen,“ so können sich alle diese Prädikate nur

auf den Urgeist beziehen, da sie lauter geistige, d. h. mit Intelligenz verbundene Willensthätigkeiten enthalten. Ja dem Geiste, dem Aether, wird geradezu die allmächtige Kraft beigelegt, mit welcher die Gottheit, Zeus, das Weltall umfasst und zusammenhält, und so trotz aller Verschiedenheit und Selbstständigkeit der Einzelwesen, das Weltall zu einem einzigen, einheitlichen Einen[1003] macht:

„Rings mit unendlichem Aether umfasst er (Zeus) das Weltall, und nimmt den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige Erde
„Sammt dem Meer und den Wundern all, die der Himmel umschliesset;
„So umspannt er das All mit unauflöslichem Bande
„Und aus Aether gefügt ist ihm die goldene Kette;
„So dass als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet."

Es findet sich hierbei nicht blos die Grund-Vorstellung wieder: dass die Gottheit das Weltall umfasse (περιέχει) und regiere (κυβερνᾷ), sondern Pythagoras spricht auch, was höchst bemerkenswerth ist, das Grundproblem der ganzen pantheistischen Weltanschauung mit vollkommenster Klarheit und Deutlichkeit aus.

Da nun, dem Wesen eines Kollektiv-Begriffes gemäss, in der Vierfaltigkeit, — der Tetraktys, der „heiligen Zahl" der Urwesen nämlich, — gerade wie in unserer Dreifaltigkeit auch, die Gesammtheit keine von ihren einzelnen Bestandtheilen, den einzelnen göttlichen Urwesen, verschiedene selbstständige Existenz, keine eigene Persönlichkeit haben kann, so liegt es in der Natur der Sache, dass der Aether, der göttliche Geist, als der Träger der Intelligenz und des Willens, demnach als das wesentlich herrschende und aktive Princip in der Urgottheit,

unter den göttlichen Urwesen einen Vorrang, ein Primat einnimmt.[1002] Pythagoras geht aber noch weiter, und lässt die übrigen Urwesen, — obgleich denselben, da sie alle gleich ewig und unentstanden sind, eine zeitlich-successive Entstehung nicht beigelegt werden kann, — dennoch aus dem Urgeiste hervorgehen. Er nimmt also eine von aller Ewigkeit her bestehende und durch alle Ewigkeit hin fortdauernde unausgesetzte Erzeugung der übrigen drei Urwesen: der Urmaterie, des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit, aus dem Urgeiste an, — eine Vorstellung, die durchaus nichts Widersprechendes in sich trägt, — so dass er dem Gedanken ganz nahe ist, den Urgeist als das eigentlich einzige Urwesen zu betrachten, an welchem die übrigen dreie nur als Wesens-Formen, Daseyns- und Thätigkeits-Weisen aufzufassen wären. Er sagt ausdrücklich:[997]

„Es gehet die heilige Urzahl (die Tetraktys)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier" (der unendlichen Ausdehnung).

Wenn also auch bei Pythagoras selbst, wenigstens in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage, die Kollektiv-Natur des Zeusbegriffes durchgängig festgehalten wird, und demgemäss Zeus selbst, die viereinige Urgottheit, vom Geiste, vom Aether noch unterschieden wird, so dass sie nicht selber Geist, Aether, sondern nur mit Geist verbunden, begeistet, in Geist, Aether, gehüllt heisst: „Zeus, grösste der Gottheiten, der ewige, furchtbare, unbezwingliche, in Aether gehüllte"[1004] — so ist es doch begreiflich, dass die Vereinerleiung des Zeus und des Aethers, des Urgeistes, seines ihm unter den vier Urwesen naturgemäss zukommenden Primates wegen, für die Späteren nahe lag. So erklären sich also jene schon mehrfach angeführten Verse

des Euripides, welche den Zeus geradezu mit dem Aether, dem Geist identificiren, im Uebrigen aber denselben Gedanken ausdrücken, wie die obigen Verse des Pythagoras:

Siehst Du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus, in Dem erkenne Gott.

Da Euripides mit der pythagoreischen Philosophie sehr wohl vertraut war, wie seine Tragödie Hippolyt beweist, so ist es klar, woher diese Vorstellung stammt, die wohl schon im Alterthume für den im populären Glaubenskreise Befangenen, und die Gottheit als eine menschenähnliche Persönlichkeit Auffassenden eine sehr befremdliche und anstössige Neuerung enthalten mochte.

Auf den Aether, die Monas, folgt als zweites göttliches Urwesen die Urmaterie (ὕλη); denn es wird berichtet, dass die Pythagoreer sie Zweiheit, Dyas (δυάς) genannt hätten.[1005] Diese Bezeichnung erhielt die Materie offenbar deshalb, weil nach dem Vorgange der Aegypter[1006] auch Pythagoras die Urmaterie als eine Mischung von Wasser und feinen, im Wasser aufgelösten Erdtheilchen (γῆ) betrachtete, wie dies die älteren Darsteller der orphischen Theologie, d. h. des Lehrbegriffes der heiligen Sage, ausdrücklich angeben.[1007] Und zwar dachte sich Pythagoras, einer anderen Nachricht zu Folge,[1007] die Urmaterie, dies mit Erdtheilchen vermischte Wasser, in Dunstgestalt, gleich einem dichten Nebel (σκοτόεσσα ὁμίχλη), und so den unendlichen Raum erfüllend, denn das Prädikat der Unendlichkeit wird der Urmaterie auch beigelegt.[1008] Es braucht nicht erst vieler Worte, um nachzuweisen, dass diese Vorstellung von der Urmaterie ganz den atmosphärischen Vorgängen nachgebildet ist: den Wolken und dem aus den Wolken herabfallenden Regen; der ja ebenfalls nicht vollkommen rein, sondern mit feinen in den Dunstkreis hinauf gestiegenen Erdtheilchen vermischt ist. Offenbar weil diese beiden

Bestandtheile auf's Innigste mit einander verbunden, die Erdtheilchen ganz im Wasser aufgelöst gedacht wurden, hiess die Urmaterie **ungeschiedene Zweiheit** (ἀόριστος δυάς),[1008] und weil sie noch von aller Gestaltung in endliche Einzeldinge frei war, **ungestaltet** (ἀσχημάτιστος);[1008] als einer der Bestandtheile der unbeschränkten, gränzenlosen, den unendlichen Raum erfüllenden Urgottheit, hiess sie endlich auch **unbegränzt** (ἄπειρος),[1008] da sie ja als Bestandtheil der Urgottheit selbst an der unendlichen Ausdehnung Theil nahm, und im unendlichen Raum verbreitet war. Von dieser Urmaterie, der Dyas, heisst es nun, dass sie der Monas, dem Urgeiste, als der auf sie wirkenden Ursache unterworfen sei,[996] ganz also dieselbe Vorstellungsweise, welche Cicero auch von Thales berichtet: „Thales nannte das Wasser den Urstoff aller Dinge, Gott aber denjenigen Geist, der aus dem Wasser Alles bilde.“ Die Urmaterie erscheint demnach dem Geiste gegenüber als das wesentlich **passive**, die Einwirkungen des Geistes erleidende Princip,[996] und wird daher vorzugsweise weiblich gedacht; zugleich aber wird sie als die Ursache aller Veränderung, alles Entstehens und Vergehens betrachtet,[1008] während der Geist als die Ursache der Identität, der Dauer und des Beharrens (ταυτότητος καὶ ἀπτώτου διαμονῆς) angesehen wird, so dass sie also auch bei Pythagoras, wie bei den übrigen alten Denkern, trotz ihrer Passivität, doch wesentlich als eigenlebig und selbstbeseelt[1008] erscheint; den Begriff einer absolut todten Materie kennt das frühere Alterthum gar nicht. Mit Einem Worte: wir sehen, dass auch bei Pythagoras derselbe Begriff von der Urmaterie zum Vorschein kommt, den wir bei den Aegyptern vorfanden, und der sich von da zu den Phönikern und den sämmtlichen älteren jonischen Denkern mit Ausnahme des Anaximenes: einem Thales, Anaximander, Pherekydes, Xenophanes unverändert fortpflanzte.

Das dritte göttliche Urwesen ist, wie die älteren Darsteller der orphiscen Theologie ausdrücklich angeben,[1009]

die Zeit, der unendliche Zeitstrom, als männliches Wesen aufgefasst (χρόνος). Die Zeit, als drittes göttliches Urwesen, ist also in der Tetraktys die Trias;[1010] und als Dreiheit, Trias wurde sie aufgefasst wegen ihrer natürlichen Dreitheilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[1010] Wenn nun schon bei der ganzen bisherigen Urgottheits-Lehre die ägyptische Herkunft zu Tage liegt, so tritt dies bei dem Zeitbegriff in einem noch auffallenderen und unwiderleglicheren Grade hervor, da sich bei diesem nicht blos der ägyptische Lehrbegriff, sondern sogar auch noch seine national ägyptische Form in Namen und bildlicher Darstellung erhalten hat. Denn nach denselben älteren Berichterstattern[1008] hatte die Zeit in den orphischen Gedichten die Beinamen „nie alternde" (ἀγήραος) und „Herakles". Das Prädikat „die nie alternde" begreift sich leicht, denn es bezeichnet eine Wesens-Eigenschaft der Zeit: ihre unveränderliche, als stetige Gegenwart ewig jung fortdauernde Unendlichkeit. Die Bezeichnung kommt eben so und in demselben Sinne bei Anaximander vor, ein Beweis für die gemeinschaftliche Quelle beider Ideenkreise. Um so auffallender ist der Beiname „Herakles", da die Zeit in keiner Weise Etwas mit dem griechischen Gott und Heros gleichen Namens gemein haben kann. Zur Lösung dieses Räthsels wurde aber schon im ersten Theile[1011] nachgewiesen, dass der Beiname „Herakles" nur das ägyptische Wort für „nie alternd" (ἀγήραος) selbst ist, denn Herakles ist die gräcisirte Form des ägyptischen Ar-hello, non senescens, nicht alternd; das mit dem Götternamen Herakles, Har-hello, Horus senior, Horus der Aeltere, nur eine zufällige Laut-Aehnlichkeit hat. Einer solchen Aufnahme von ägyptischen Götternamen in kaum etwas gräcisirter Form werden wir aber in diesem orphischen Gedichte noch mehrfach begegnen, wie denn z. B. Phanes und Erikepaios, ja selbst die ganz bekannt klingenden Namen Titan, Priapos, und Dionysos selbst solche

gräcisirte ägyptische Götternamen sind. Die Fremdartigkeit einiger dieser Namen in einem griechischen Gedichte fällt daher sehr auf, und unsere Philologen bekreuzen sich förmlich vor solchen barbarischen Wechselbälgen, und gestehen nothgedrungen ihre nicht griechische Abkunft ein,[1012] obgleich sie sich sonst gegen jede Spur orientalischen Einflusses auf die griechische Welt mit einem komischen Aufwand von Kräften sperren. Da diese Namen bei der bisherigen Unbekanntheit des Aegyptischen ganz unerklärlich waren, so vermehrte dies noch ihre Räthselhaftigkeit. Jetzt, wo die hieroglyphische Literatur aufgeschlossen ist, haben sie diese Fremdartigkeit und Unerklärlichkeit verloren, und sind gerade dadurch neben der inneren Uebereinstimmung der Ideenkreise auch noch kostbare äussere Beweise der historischen Abstammung aus der ägyptischen Ueberlieferung. Im vorliegenden Fall wird aber diese Fremdartigkeit auf den höchstmöglichen Grad gesteigert, indem der Götterbegriff in dem orphischen Gedichte auch zugleich nach seiner hieroglyphisch-bildlichen Form: geflügelt und vielköpfig, mit Schlangen-, Löwen-, Stier- und Menschen-Haupte versehen geschildert wurde;[1013] ganz wie wir im ersten Theile bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Glaubenslehre mehrfach die abstrakten Begriffe durch die hieroglyphische Symbolik und Bilderschrift versinnlicht sahen; wahrhaft ungeheuerliche Missformen vom künstlerischen Standpunkt aus betrachtet, aber von dem der hieroglyphischen Schreibweise aus: in allen Theilen verständliche, und so zu sagen in Begriffe übersetzbare Hieroglyphenbilder. Diese wunderliche Art, die hieroglyphisch graphische Darstellungsweise in der Rededarstellung nachzubilden, die Hieroglyphenbilder mit Worten nachzumalen, statt einfach die den Götterbegriff konstruirenden Begriffs-Merkmale auseinanderzusetzen, findet sich nun auch in den ägyptischen Schriftdenkmälern und kommt namentlich im Todtenbuche mehrfach vor. Also auch diese, uns so befremdliche Einmischung der hierogly-

phischen Symbolik ist ächt ägyptisch. Begriff, Name und Bild bezeugen also gleichmässig und unverhüllt den ägyptischen Ursprung. Die ganze Stelle trägt so sehr das ägyptische Gepräge, dass sie geradezu wie Uebersetzung nach einem ägyptischen Originale aussieht.

Als letztes mit den vorhergegangenen verbundenes göttliches Urwesen wird endlich von denselben Berichterstattern [1014] die Anangke, die zwingende Schicksals-Gottheit (Ἀνάγκη) oder Adrasteia, die Unentrinnbare (Ἀδράστεια) namhaft gemacht, und dieselbe als ein unkörperliches Wesen beschrieben, das durch die ganze Weltkugel ausgespannt sei, und dieselbe auch noch auf ihren äusseren Gränzen überall berühre, d. h. mit Einem Wort als der durch die ganze Weltkugel hindurchreichende und sie auch noch von aussen her rings umschliessende unendliche Raum. Es ist dies also dieselbe Begriffs-Verbindung, die wir auch in dem ägyptischen Glaubenskreise vorfanden, und die uns auf den ersten Anblick so ausserordentlich befremdend ist, weil sie zwei Begriffe: den des Geschickes, des Fatums, und den des unendlichen Raumes identificirt, die uns nach unserer modernen Denkweise als völlig disparat erscheinen, da wir die Bestandtheile der äusseren Welt als durchaus unbeseelt, todt betrachten, und ihnen also auch keine eigene Thätigkeit, am wenigsten eine geistige zuschreiben können; während diese Begriffs-Verbindung den Alten, welche Alles belebt, beseelt dachten, ganz natürlich ist, weil ihnen der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, somit ebenfalls als lebend und wirkend erscheinen musste, — ja da er zugleich integrirender Bestandtheil der mit Willen und Intelligenz begabten Urgottheit ist, sogar als ein intelligentes und wollendes Wesen, das als solches natürlich auch alles in ihm Geschehende zugleich wahrnimmt, lenkt und leitet. Hierdurch wird dann der Raum als der Hüter und Bewacher alles Geschehenden in einfacher Schlussfolgerung zum Vorstand der Weltordnung, zum Hüter der unverrückbaren

unveränderlichen Weltgesetze, zur Schicksalsgottheit wird. Zugleich aber ist es klar, dass der die Weltordnung wahrende unendliche Raum als das letzte der göttlichen Urwesen in der Tetraktys auch die Vierheit, die Tetras (τετράς)[1015] seyn muss, welche in dem locus classicus über die Zahlen-Symbolik erwähnt wird, und von der es dort heisst: die Urgottheit entwickle sich aus der Einheit, der Monas, dem Geiste, bis zur hehren Vierheit, Tetras, zum unendlichen Raum, und diese, die Tetras, der unendliche Raum, gebähre dann das Weltall, die Weltkugel, die heilige Zehnheit. So kommt, durch die eigenen Angaben der Alten, in diese symbolischen Zahlenausdrücke Sinn und Verstand, die ihnen in der gewöhnlichen gedankenlosen Auffassungsweise völlig abgehen. Endlich erklärt es sich auch eben so einfach, weshalb der unendliche Raum Tetras genannt wurde: wegen seiner natürlichen Viertheilung, nämlich nach den vom Sonnenlauf bestimmten vier Himmelspunkten: Osten, Süden, Westen, Norden; oder, wie die Alten auch angeben: Osten, Scheitelpunkt nach der scheinbaren Stellung der Sonne über der Erde in der Mittagshöhe, — Westen, und Fusspunkt, — nach der scheinbaren Stellung der Sonne zu Mitternacht unter der Erde.[1016] Diese in der Tetras mit einander verbundenen, scheinbar so ganz disparaten Grundbegriffe gewähren uns nun über alle die verschiedenen Bezeichnungen und Prädikate, unter denen das vierte göttliche Urwesen in der „heiligen Sage" vorkommt, vollkommen genügenden Aufschluss.

Zunächst trägt das vierte göttliche Urwesen bei Pythagoras seinen eigentlichen ächten und altgriechischen, schon von Hesiod gebrauchten Namen für Raum: Chaos, Chasma, Kluft (χάος, χάσμα); es heisst: die grosse, nach allen Seiten hin unendliche Kluft (μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα). Diese im richtigen griechischen Sprachgebrauche einzig begründete Bedeutung der Wörter Chaos und Chasma erhellt aus den Versen der

„heiligen Sage“ selbst, wie sie uns bei verschiedenen Berichterstattern erhalten sind:[1017]

Aether und grosse Kluft, unendliche hierhin und dorthin,
Welche nicht Gränzen hat, noch Unterlage, noch Boden . . . . . .

Denn dass diese Verse den unendlichen, unbegränzten, grund- und boden-losen Raum beschreiben, kann wohl keinem Vernünftigen zu bezweifeln einfallen. Zu allem Ueberfluss wird dies aber auch noch von einem alten Berichterstatter mit Berufung auf diese nämlichen Verse ausdrücklich bestätigt:[1018] „Die letzte und äusserste „Unendlichkeit, von der auch noch die Materie, die „Welt, umschlossen wird, ist die räumliche, als der „Aufenthalt und Ort der Urwesen, in „„welcher nicht „Gränzen sind, noch Unterlage, noch Boden,“ “ „und welche auch undurchdringliches Dunkel „genannt wird.“ Wenn also Simplicius mit Anführung derselben Verse behaupten will,[1017] das Chaos bedeute hier im orphischen Gedichte nicht den Raum, sondern den unendlichen, ihn erfüllenden Urgrund der Götter selbst, wenn er dem Worte also offenbar einen unserem heutigen Begriffe Chaos schon ganz verwandten unterschiebt, so ist dies eine der Etymologie und dem gesammten älteren Sprachgebrauche widersprechende, dem neuplatonischen Systeme zu Liebe gemachte willkührliche Interpretation.

Da nun, wie wir eben sahen, der unendliche Raum als finster betrachtet wurde: als ein undurchdringliches Dunkel (*αζηχὲς σκότος*), offenbar weil das Licht erst später mit der Weltkugel entstand, so begreift es sich auch, wie dasselbe Urwesen zugleich mit dem Namen der Nacht (*Νύξ, νὺξ ζοφερά*)[1019] bezeichnet wird, in welche die Urgottheit verhüllt sei. Diese Verbindung des Begriffes der Nacht, des Urdunkels mit dem des unendlichen Raumes, ergibt sich also leicht und hat nichts besonders Auffälliges.

Um so befremdender, wenigstens für den ersten Anblick, ist dagegen die Uebertragung des Schicksals-Begriffes auf dasselbe Urwesen: den unendlichen Raum, und es wäre wohl kaum möglich gewesen, diese Begriffs-Verbindung zu entdecken, wäre sie uns nicht glücklicher Weise durch die älteren Berichterstatter, wie wir kurz vorher sahen,[1014] ausdrücklich überliefert worden. Dieser Ueberlieferung gemäss gilt der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, zugleich als Aufseher alles Geschehenden, als Bewacher der unverbrüchlichen Weltgesetze, als Hüter der Weltordnung, und heisst daher unentrinnbare (Ἀδράστεια) zwingende Nothwendigkeit (Ἀνάγκη). Die ganz ähnlichen in der heiligen Sage vorkommenden Begriffe des unerweichlichen, nur der göttlichen Weisheit und Allmacht nachgiebigen Geschickes (Μοῖρα), der rächenden Vergeltung (Δίκη), des Weltgesetzes (Νόμος) sind also offenbar synonyme Bezeichnungen desselben göttlichen Wesens. Denn dass unter diesen Namen im orphischen Gedicht eines der vorweltlichen Urwesen gemeint sei, erhellt aus der Angabe des Proklus:[1020] „schon vor der Welt sei die Vergel-„tung, die Dike (Δίκη) mit dem Zeus verbunden gewe-„sen; denn, wie Orpheus sage, so sei das Gesetz (Νόμος) „Beisitzer des Zeus“. Ganz so aber, wie hier Vergeltung und Gesetz, Dike und Nomos, als Genossen und Beisitzer des Zeus, des Urgeistes, vorkommen, ganz so erscheinen in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage das Schicksal, die Nothwendigkeit, Moira und Anangke,[1021] mit Zeus, oder die unendliche Ausdehnung mit dem Aether, dem Urgeist,[1017] in der engsten Verbindung. „Nah' uns o höchster der Götter, Zeus, vereint mit dem mächtigen Schicksal, der starken Nothwendigkeit,“ heisst es in einer Gebets-Anrufung der Diatheken.

Dieselbe Ideenreihe, welche die Begriffe des Schicksals, der Weltordnung, mit einander verknüpft, findet

endlich im orphischen Gedicht auch zwischen der Nacht und der Weltordnung Statt; denn der unendliche Raum wurde ja, wie wir sahen, als die Urnacht, das Urdunkel betrachtet. Es ist immer ein und derselbe Grundbegriff. Daher führt im orphischen Gedicht die Nacht das Scepter der Welt;[1022] sie ist die Weltherrscherin, Weltkönigin, denn dies ist der Sinn des Titels Reto, Leto, den die Pascht, der Urraum, bei den Aegyptern führt. Der Gottheit der irdischen Weltordnung wird desshalb, als einer Emanation der urräumlichen Weltordnung, ebenfalls derselbe Titel beigelegt; was bei der Auffassung dieser Titel als Eigennamen, wie sie bei den Griechen als einem fremden, der ägyptischen Sprache unkundigen Volke natürlich war, zu verwirrenden Verwechslungen führte. Als Königin der Welt und Schicksalslenkerin gilt daher diese Gottheit der Urnacht, des Urdunkels, auch als die Ertheilerin untrüglicher Orakel; die untrügliche Weissagung ist ihr Antheil;[1023] als Schicksalsgöttin musste sie natürlich die Zukunft kennen, die sie selbst leitete.

So hängen alle diese auf den ersten Anblick so verschiedenartigen und befremdenden Attribute durch sehr einfache Ideen-Verbindungen zusammen. Das Befremdendste aber in diesem ganzen Ideenkreise vom vierten göttlichen Urwesen bleibt für uns immer die zu Grunde liegende Vereinerleiung des Urraumes mit dem Schicksals-Begriffe; eine Vereinerleiung, die ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit, uns gerade dadurch so anstössig wird, dass sie zwei für unsere Denkweise ganz disparate Begriffe, einen physischen und einen sittlichen, mit einander verbindet. Und gerade hierin zeigt sich eine Schwäche, nicht dieses alten Ideenkreises, sondern unserer modernen Denkweise. Denn in unserer nebelhaft verschwommenen, idealistischen Denkweise übersehen wir meistens ganz und gar, dass jeder moralische Begriff eines physischen Substrates, einer realen räumlichen

Substanz bedarf, mit der er verbunden seyn muss, damit er in der wirklichen, räumlichen Welt existiren kann. Denn alle unsere moralischen Begriffe betreffen Thätigkeits- und Zustands-Weisen, Daseyns-Verhältnisse, die nur an einem realen Substrate, einer realen Substanz zum Vorschein kommen können, und ohne eine solche haltlos in der Luft schweben. Von einer Menge solcher geistiger und sittlicher Abstraktionen, und zum Theile gerade von den allerwichtigsten, fehlen uns aber die ihnen zu Grunde liegenden Substanz-Begriffe, wie z. B. der Begriff vom Geiste, oder wie hier der vom Schicksal. Denn was denkt man sich unter Geist? was unter Schicksal? Welches unbekannte Etwas ist das Fatum selbst für den Fatalisten? Dieser Mangel an Substanz-Begriffen ist es, durch den unsere moderne Denkweise eine Schemen- und Schattenhaftigkeit hat, eine Gehaltlosigkeit und Leere, von der wir uns in den meisten Fällen nicht einmal Rechenschaft geben können. In diesen alten realistischen Ideenkreisen dagegen, so roh und unvollkommen sie auch noch sind, war von diesem Grundgesetze alles Denkens doch wenigstens ein dunkles Bewusstseyn vorhanden, darum war ihnen der Geist Aether, und das physische Substrat des Schicksals der Urraum.

Durch diese Verbindung des Urgeistes, des Aethers, mit dem Urraum, der unendlichen Ausdehnung, durch die der göttliche Geist seine räumliche Allgegenwart, der unendliche Raum sein Bewusstseyn und Wollen erhielt, findet sich nun hier bei Pythagoras, gerade so wie bei den Aegyptern, der Begriff des Schicksals, des Fatums, mit dem des denkenden und wollenden, allweisen und allmächtigen Urgeistes in einer und derselben Urgottheit verbunden gedacht; und zwar wird von Pythagoras das Schicksal, das Fatum, dem mit Intelligenz und Willens-Freiheit handelnden Urgeiste ausdrücklich untergeordnet: „Ewiger Vater,“ so heisst es in den Diatheken,[1024] „dess Wille

„sich Alles beugt, dem selbst das Schicksal gehorcht, so „unerweichlich es sonst ist."

Diese vier Urwesen: der ätherische Urgeist und die dunstige Urmaterie, die ewig dauernde Zeit und der gränzenlose, unendliche Raum, machen nun zusammen die viereinige, nach Raum und Zeit gleich unbegränzte Urgottheit aus, ein dem anaximandrischen Urgottheitsbegriffe (seinem *ἄπειρον μῖγμα*) ganz gleiches Ganze: indem sie. alle von einander gänzlich ungeschieden, eine gemeinsame in undurchdringliches Dunkel gehüllte Verbindung (*σκοτόεσσα ὀμίχλη*) [1025] bilden.

Dieses vermischte Ganze der göttlichen Urwesen denkt sich aber Pythagoras nicht ruhend und unbewegt. sondern da ja der Aether sowohl als die Urmaterie gleichmässig lebend und beseelt sind, so schreibt er der Urgottheit vielmehr unaufhörliche Bewegung, Selbstbewegung. und zwar im Kreise zu:

„Wogend bewegte sie sich in unermesslichem Kreise",[1026]

und aus dieser ewigen Selbstbewegung der Urgottheit leitet er eben die Entstehung der Weltkugel und offenbar auch ihre tägliche Kreisbewegung um die Erde her. Auch diesen Begriff fanden wir bei Anaximander vor, aber hier bei Pythagoras erhält er erst seine volle Erklärung. Der gemeinschaftliche Ursprung beider Urgottheitsbegriffe ist also klar.

Die Viereinigkeitslehre des ägyptischen Glaubenskreises findet sich also allerdings bis in's Einzelnste bei Pythagoras wieder, und dass sie direkt aus Aegypten stamme. beweist nicht allein die Identität des Inhaltes. sondern auch selbst noch die der Form. Denn wir sahen ja, dass die alten Berichterstatter selbst noch die Darstellung eines Hieroglyphenbildes von einem der göttlichen Urwesen erhalten haben. Pythagoras verdeckt also den ägyptischen Ursprung seiner Lehre gar nicht, sondern in vollkommener Uebereinstimmung mit seiner im Eingang

seines Gedichtes aufgestellten Versicherung, dass er eine aus höherer Offenbarung herrührende Ueberlieferung mittheile, lässt er gewissenhaft dem Ideenkreis die Form, in welcher er selber ihn empfangen hatte. Er hielt also sogar an der unwesentlichen Schale fest, und liess sich ganz von der geheiligten Tradition leiten. Und gut, dass dem so ist; sonst wären uns die Spuren des Kultur-Zusammenhanges ganz verwischt, dem wir diesen Ideenkreis verdanken.

Dass aber diese so ausgebildete Urgottheitslehre, trotz ihrer so fremdartigen, unserer heutigen Denkweise so widersprechenden Form, trotz ihrer so unvollkommenen, den damaligen Kindheits-Zustand der Naturkenntniss so sehr verrathenden Grund-Vorstellungen, als die älteste und ursprünglichste Gestaltung des selbst heute noch von unklaren Köpfen festgehaltenen supramundanen, d. h. ausser- und überweltlich gedachten Gottesbegriffes, der reiflichsten Ueberlegung werth ist, dass sie insbesondere für den ganzen spekulativen Ideenkreis nicht blos des Pythagoras, sondern auch der sämmtlichen älteren jonischen Denker, erst den vollen Aufschluss gewährt, dass sie geradezu den wichtigsten Theil dieser Ideenkreise ausmacht, das braucht wohl nicht noch erst bewiesen zu werden. Wenn daher selbst noch ein neuerer Darsteller der pythagoreischen Lehre meint, die Bedeutung der Gottesidee sei für das philosophische System des Pythagoras nur gering gewesen, so zeugt dies von einem Verständnisse, dessen eindringende Tiefe und scharfsinnige Klarheit auch noch bei der Schilderung der übrigen Theile dieses Systemes an nicht wenigen Stellen zur äussersten Verwunderung hinreisst.

Diese viereinige Urgottheit (τὸ ἕν, das Ur-Eine) war nun von aller Ewigkeit her, ehe es noch eine Welt gab, allein vorhanden, und die unendliche Zeitdauer ihrer vorweltlichen alleinigen Existenz bildet die erste Götterherrschaft.[1027] Denn die ganze Dauer des Vorhandenen

bis auf die Gegenwart wurde, wie wir sehen werden, von der heiligen Sage in sechs Götterherrschaften, Götterdynastien eingetheilt.

An diese Urgottheitslehre, den ersten und eigenthümlichsten Theil dieses alten Ideenkreises, schliesst sich nun eine Weltentstehungs-Lehre, eine Kosmogonie an, die von unseren heutigen Vorstellungen über die Weltschöpfung nicht minder abweicht. Denn nach unseren heutigen Vorstellungen wird die Welt geschaffen aus einem Nichts, das gänzlich undenkbar ist, als ein ausser der Gottheit Befindliches, ihr wesensgetrennt, man weiss nicht wie, Gegenüberstehendes, wie ein Kunstwerk von einem Künstler oder einem Werkmeister; ein Gedanke, der ebenfalls etwas Denk-Unmögliches, einen unauflösbaren inneren Widerspruch in sich enthält, denn Nichts kann ausser der Gottheit seyn, und ihr wesensgetrennt gegenüberstehen, da sie den unendlichen Raum mit ihrer Allgegenwart erfüllt; ausserhalb eines Andern und von ihm wesensgetrennt kann nur ein endliches Wesen gegenüber einem endlichen Gegenstande seyn. Unsere gewöhnliche Vorstellung von der Weltschöpfung setzt nicht blos eine endliche Welt, eine abgeschlossene Weltkugel, sondern auch eine endliche menschenähnlich gedachte Gottheit voraus. Nach diesem alten Ideenkreise dagegen entsteht die Welt innerhalb der Gottheit, in deren innerstem Innern, in ihrem Schoosse gleichsam; sie entsteht aus der Substanz, dem eigenen Wesen der Gottheit, und ist dieser daher, wie ausdrücklich gesagt wird,[1028] wesensähnlich. Die Urgottheit, die Urnacht, selbst ist es, — wie ein alter Berichterstatter sagt, indem er eine Stelle aus dem orphischen Gedichte anführt,[1028] — welche das in ihr verbleibende Weltall erzeugte:

„Welche die Erde gebar und den weiten Himmel, dass aus dem
„Unsichtbaren sie sichtbar wurden, abstammend von ihr selbst.“

Es ist dies die älteste Form der gewöhnlich sogenannten Emanationslehre, weil sie die Welt aus der Gottheit selbst hervorgehen, emaniren lässt. Aber auch dieser Ausdruck ist unrichtig, da die Welt nach der geschilderten Vorstellungsweise im Innern der Gottheit entsteht, und auch nach ihrer Entstehung innerhalb der Gottheit verbleibt,[1028] weil sie aus der Gottheit, die selber den unendlichen Raum erfüllt, gar nicht herauszutreten im Stande ist; es kann also auch von einem Hervorgehen, einem Emaniren aus der Gottheit eigentlich nicht die Rede seyn.

Diese Entstehung der Welt im Innern der Gottheit wird nun in der heiligen Sage aus der Selbstbewegung der Gottheit, jener unendlichen Kreisbewegung hergeleitet. „Da die Urmaterie beseelt war," — so berichtet der Alexandriner Apion aus der Zeit des Tiberius und Claudius,[1029] — „und in dem gränzenlosen Abgrund, dem „unendlichen Raum, in beständiger Strömung ungeschieden „sich herumbewegte, so geschah es einst, dass die Ur„wesen in passender Ordnung strömten und sich mit„einander vermischten, und so aus jedem, was zur Ent„stehung eines lebenden Wesens am geeignetsten war, in „der Mitte des Alls zusammentraf, und auch den umgeben„den Geist an sich zog. So gestaltete sich gleich einer „runden Blase im Wasser eine kugelförmige Umhül„lung (eine Wolke, eine schimmernde Decke, „Schale nennt es das orphische Gedicht), d. h. eben die „sich entwickelnde Weltkugel, die hernach in sich selbst „von dem angezogenen göttlichen Geiste befruchtet, sich „herumdrehend an's Licht hervortrat, der Rundung eines „Eies ähnlich." Diese Angabe wird durch ein kurzes Bruchstück der heiligen Sage bestätigt, worin es, der Hauptsache nach, übereinstimmend heisst:[1029]

Aber darauf erzeugte die mächtige Zeit in dem Aether
Glänzend-gestaltet ein Ei, das sich mit dem unendlichen Kreise
Rastlos auch umdrehte.

Als die sich entwickelnde Weltkugel wurde natürlich dies Ei auch von ungeheuerem, der Weltkugel gleichem Umfange gedacht (*ὠὸν ὑπερμέγεθες*,[1009] *πολυχανδές*[1040]). In Umdrehung aber, und zwar durch die in der Urgottheit selbst stattfindende ewige Kreisströmung in Umdrehung gesetzt, wird das Welt-Ei offenbar deshalb gedacht, um die 24stündige Umdrehung der Weltkugel um die Erde aus dieser ursprünglichen Kreisbewegung der Urgottheit selbst und des gleich bei seiner Entstehung in diese Kreisbewegung hineingezogenen Welteies herzuleiten und zu erklären. Es ist offenbar, dass diese ganze Vorstellungsreihe, trotzdem, dass sie für den ersten Anblick wie eine ganz willkührliche Dichtung erscheint, dennoch aus der Anschauung der Wirklichkeit, und insbesondere des Himmelsgewölbes und seiner 24stündigen Umdrehung um die Erde hergeleitet ist. Das Nachdenken über diese unmittelbar sinnenfälligen Erscheinungen konnte deren Grund nur in die Gottheit, als das einzige ausserhalb der Weltkugel noch Vorhandene, verlegen, und musste so mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer in der Gottheit selbst stattfindenden entsprechenden Kreisbewegung hingeführt werden, die sich dann der Weltkugel sogleich bei ihrer Entstehung mittheilte. Dass in der angeführten Stelle des orphischen Gedichtes die Urmaterie nicht mit genannt ist, rührt offenbar nur von der fragmentarischen Form her, in welcher der Zufall uns diese Verse erhalten hat, denn die Urmaterie kann natürlich bei der Entstehung des materiellen Weltalls, der Weltkugel, nicht fehlen. Dass dagegen die Zeit genannt ist, wird von den Neuplatonikern mit besonderem Nachdruck hervorgehoben,[1030] weil sie darin eine Bestätigung ihrer Schulmeinung zu finden glauben, dass die Zeit, die Zaruana akarana, auch im orphischen Gedichte das erste und höchste göttliche Urwesen sey. Dass aber die Zeit in der heiligen Sage diese Stellung nicht einnehme, haben wir früher schon gesehen; die Erwähnung der Zeit beruht also offenbar nur

auf der allgemeinen, auch noch bei uns herrschenden populären Vorstellungsweise, nach welcher alle Veränderungen des Entstehens und Vergehens der Zeit zugeschrieben werden, weil eben Alles im Laufe der Zeit entsteht und vergeht. Das Bild des Welt-Eies ist, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, ächt ägyptisch, und durch seine Beibehaltung verräth sich die ägyptische Herkunft auch dieses Theiles des Ideenkreises.

Dieselbe ägyptische Färbung tritt nun im weiteren Verlaufe der Weltschöpfungs-Lehre in noch gesteigerterem Grade hervor, indem nicht blos der Inhalt des ägyptischen Lehrbegriffes, sondern auch seine äussere Form, seine barocke hieroglyphisch-bildliche Darstellungsweise mit äusserster Treue beibehalten ist. Nicht allein die ganze Reihe der kosmischen Gottheiten: der Schöpfergeist und das Feuer, der materielle Weltbildner, die Nacht und das Licht, Himmel und Erde, Sonne und Mond, also die sämmtlichen Achte der ersten ägyptischen Götterklasse, finden sich in der heiligen Sage wieder, sondern auch ihre ägyptischen Bezeichnungsweisen; ihre Titel und Namen, ja ihre Hieroglyphenbilder kommen unverändert in so dicht gehäufter Masse vor, dass auch dem blödesten Auge die ägyptische Herkunft des Ideenkreises klar werden muss.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre sahen wir, dass ihr zufolge in dies ungeheuere, im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt-Ei zuerst der göttliche Geist übergeht, emanirt, und sich als schöpferische Kraft, das Weltall ausbildend und ordnend, wirksam erweist. Der Gedanke: die Ausbildung und Anordnung der Weltkugel nicht von blossen physischen Kräften, wie z. B. dem Feuer, sondern von einem mit Intelligenz wirkenden geistigen Principe, einem unmittelbaren Ausfluss des göttlichen Urgeistes abzuleiten, wurde dabei als eine ausdrückliche ägyptische Lehre nachgewiesen.[1081] Die Aegypter nennen demnach diesen weltschöpferischen Geist: den zweiten Geist (*Κνήφ, Καμηφίς*),

indem der erste der Urgeist selbst ist, der Aether, das erste der göttlichen Urwesen in der Urgottheit, von welchem dieser zweite weltschöpferische Geist erst bei Entstehung der Welt ausging. Er heisst ferner Pan, Phan, der Emanirte; Harseph, der Schöpfergeist (γενέτωρ), auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως); Menth, Monthu, der Weltordner; und als erste Emanation der Urgottheit: Schamise, der Erstgeborene. Dieser Schöpfergeist ist es, der zugleich erzeugend und gebährend (als mannweibliches Wesen) sich mit dem Dunkel (der Hathor) des noch finstern Weltalls vermählt, das Feuer, die Wärme, (Phtah) und das Licht (Sate) hervorbringt, das Welt-Ei, die Weltkugel, in zwei Hälften: Himmel und Erde (Pe und Anuke) zertheilt, und dann Sonne und Mond (Re und Joh) hervorbringt.

Dieser ganze Begriffskreis findet sich unverändert in der heiligen Sage wieder vor. Der aus dem Urgeiste in das Welt-Ei übergegangene Geist wird zur ersten innenweltlichen Gottheit, und heisst daher der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, des Urgeistes: der

„Leuchtende Erstgeborne, der Sohn des unendlichen Aethers“.[1032]

Als geistiges, die Weltschöpfung mit Bewusstseyn und Intelligenz bewirkendes Wesen heisst er geradezu Metis (Μῆτις), Einsicht, Intelligenz:[1033]

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug den Keim und Samen der Götter.“

Als der in die Welt übergegangene, emanirte göttliche Geist heisst er Pan[1034] und Phanes,[1035] also mit seinem unveränderten ägyptischen Namen: der Emanirte; obgleich diese Namen von den Berichterstattern und der heiligen Sage selbst, nach der schon so vielfach erwähnten griechischen Sitte, fremde Namen an lautähnliche griechische Wortstämme anzuknüpfen und sie demgemäss zu interpretiren, für das griechische Ohr umgedeutet werden,

so dass Pan als Anordner des Weltalls erklärt wird,[1034] weil πᾶν im Griechischen All heisst, und Phanes als der Leuchtende (von φαίνω leuchten), weil er, wie die heilige Sage an einer anderen Stelle ausführlich schildert,[1035] gleich bei seinem Entstehen hell leuchtend erglänzte. Die:

„Einsicht, die in sich trug den Samen der Götter, und Phanes,
„Leuchtender Erstgeborner im weiten Olympe genannt wird,
„Weil sie im göttlichen Aether zu Erst hell-leuchtend entstanden.“[1036]

Phanes der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, ist nun der eigentliche weltschöpferische Geist, der Quell aller innenweltlichen Erzeugung.[1037] Als solcher heisst er mit seinem ächt ägyptischen, durch keine griechische Etymologie zu erklärenden und desshalb auch nicht umdeutbaren Namen Erikepaeus, der Schöpfergeist (der Arsaphes der späteren Griechen), wie aus einem anderen Bruchstücke der heiligen Sage erhellt, wo sie ihn

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug die Keime der Götter, den hehren
„Erikepaeus.“[1038]

nennt; in demselben Sinne heisst er denn auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως, γενέτωρ, die Liebe, der Erzeuger, ἁβρὸς Ἔρως, die üppige Liebe):

„Einsicht der erste Erzeuger, die vielerfreuende Liebe“.[1039]

Unter dieser Benennung ist der Schöpfergeist, der Eros, auch ein Gottesbegriff der älteren griechischen Theologie, wie die zu Delos noch in geschichtlicher Zeit gesungenen Hymnen des Olen beweisen, in denen Eros als der Sohn der Ilithyia, d. h. der Gottheit des unendlichen Raumes, und nicht der Aphrodite, angerufen wurde. Als Urheber der Ausbildung und Anordnung des Weltalls

endlich heisst er „Zeus, Anordner des Weltalls (*Ζεὺς πάντων Διατάκτωρ.*);[1034] die wörtliche Uebersetzung des Titels Menth, Monthu. Die Identität aller dieser Titel zur Bezeichnung einer und derselben Gottheit, des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes, erhellt dabei nicht allein aus den angeführten Bruchstücken der heiligen Sage selbst, sondern wird ausserdem auch noch von den alten Berichterstattern ausdrücklich bezeugt.[1035]

Der ägyptische Ursprung dieses Götterbegriffes ist durch diese Nachweisung seiner vollständigen Uebereinstimmung mit seinem ägyptischen Vorbilde wohl jetzt schon ausser allen Zweifel gestellt. Aber auch seine allerspeciellsten ägyptischen Züge fehlen nicht. Dieser Schöpfergeist wird, als zugleich erzeugendes und gebährendes Wesen, auch mannweiblich dargestellt, und in einem Fragmente der heiligen Sage heisst es:

„Weiblich und zeugend zugleich ist der mächtige Erikepäus.“[1037]

Sein ächtägyptisches vieräugiges, geflügeltes Hieroglyphenbild, in mehrköpfiger Unform aus Widder und Stier und Schlange und Löwe nach dem regelrechtesten Styl der symbolisirenden Hieroglyphenschrift zusammengesetzt, ward in den Versen der heiligen Sage ausführlich geschildert;[1038] ja sogar sein anstössiges phallisches Bild, wie er als Pan, der Emanirte, zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde, ist von der heiligen Sage nicht vergessen.[1039] Alles dies vorgetragen in den tadellosesten griechischen Versen der reinsten jonischen Mundart muss in der That für ein hellenisches Ohr ein höchst wundersames Ganze gebildet haben, und die untadelige griechische Form konnte wohl keinen Zeitgenossen verleiten, diese so auffallend orientalisch-ägyptische Dogmenhülle für ein Erzeugniss des heimischen griechischen Bodens zu halten. Ein babylonischer Prachtteppich, mit seinen „persischen und susischen“ Thier-Arabesken, konnte nicht deutlicher seinen ausländischen Ursprung zur Schau tragen, als dieser

Ideenkreis mit seiner so ganz fremdartigen nicht-griechischen Einkleidung.

Dieser aus der Urgottheit in die neu entstandene Welt übergegangene Schöpfergeist ist es also, der, um die Worte eines alten Berichterstatters anzuwenden,[1037] „das „aus der unendlichen Urmaterie entstandene beseelte, und „von der kreisförmigen ewigen Strömung in der Urgottheit „mitergriffene und in Bewegung gesetzte Welt-Ei, durch „die ihm inwohnende Intelligenz des göttlichen Urgeistes, „in der verschiedenartigsten und mannichfachsten Weise „ausbildete,“ indem er, um die Worte eines andern Berichterstatters zu gebrauchen,[1038] „sowohl die unkörperlichen, „immateriellen Wesen (ἀρχὰς ἀσωμάτους, d. h. Feuer und „Licht und die grossen innenweltlichen Räume) als auch „Sonne und Mond und alle übrigen Gestirne (also auch die körperlichen materiellen Wesen) hervorbrachte.“ Diese schöpferische Thätigkeit begann er mit der „Erzeugung „des Feuers, d. h. der Wärme, in dem noch feuchten, „d. h. von der dunstartigen Urmaterie erfüllten, „Weltraume, indem er mit der Ausstrahlung dieses höch-„sten der Elemente das Weltall durchdrang.“[1039] Auch bei den Aegyptern ist das Feuer, die Wärme (Phtah) der materielle Weltbildner, und dieselbe Rolle theilen auch, wie wir gesehen haben, Anaximander und Xenophanes dem Feuer bei der Weltbildung zu. Pythagoras stimmt also auch in dieser Beziehung mit den älteren jonischen Denkern überein; sie alle lassen die Welt aus der Urfeuchtigkeit, der noch ungestalteten Urmaterie, durch das Feuer, die Wärme entwickelt werden; die gemeinschaftliche ägyptische Herkunft dieser Vorstellung ist also klar. Mit Hülfe des Feuers, das den inneren Weltraum erwärmte,[1040] brachte nun der Schöpfergeist im Welt-Ei eine Scheidung hervor:

„Nun ward im Innern geschieden das reife, geräumige Welt-Ei,“

indem das Himmels-Gewölbe, die Schale des ungeheueren

Eies, sich von dem inneren Kerne, der Erdmasse, trennte,[1041] ganz nach derselben Vorstellungsweise einer Scheidung von Himmel und Erde, die wir auch in der phönikischen Kosmogonie kennen lernten.[1042] Offenbar wurde das Welt-Ei, einem wirklichen Eie ähnlich, als mit dem flüssigen Urstoffe erfüllt gedacht, so dass in seinem Innern noch ungesondert und ungeschieden die Bestandtheile der Dinge zusammenflossen. Diese ungesonderte Masse scheidet nun Phanes in eine feste Schale, das Himmelsgewölbe, und in einen den Mittelpunkt einnehmenden festen Kern, die Erde.

Durch diese Scheidung entstand, wie sich von selbst ergibt, zwischen Schale und Kern, zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde, ein grosser leerer dunkler Raum: Phanes erzeugte die Nacht, den dunkeln innenweltlichen Raum, das innenweltliche Dunkel, die Hathor der ägyptischen Glaubenslehre. Deswegen nennt das orphische Gedicht dieses den leeren Raum der Weltkugel erfüllende Dunkel, die innenweltliche Nacht, eine Tochter des Phanes, als von Phanes in der Weltkugel durch die Scheidung von Himmel und Erde erst hervorgebracht. Indem nun der schöpferische Geist, Phanes, diesen innenweltlichen dunkeln Raum der Weltkugel erfüllte und ihn durchdrang, vermählte er sich, nach dem Ausdrucke des orphischen Gedichtes, mit der innenweltlichen Nacht, seiner Tochter.[1043]

Auch hier zeigt sich wieder eine ganz wörtliche Uebereinstimmung mit dem ägyptischen Ideenkreise. Es wird nämlich von den alten Berichterstattern angegeben, die heilige Sage unterscheide drei Nachtgottheiten: die erste sei diejenige, der sie die untrügliche Weissagung beilege; die zweite hochheilig gescheuete (*αἰδοία*) sei die obige, mit welcher sich Phanes vermählte, und die dritte sei die Mutter der Themis. Für Den, der nur die griechische Mythologie kennt, ist diese Angabe ganz leer, er kann sich gar Nichts dabei denken, und Lobeck

nennt sie daher auch „eine ohne Zweifel windige Erdichtung“ (vanum sine dubio commentum).[1044] Das ist sie aber keineswegs, weder von Seite des Berichterstatters, noch von Seite der orphischen Sage, sondern sie ist dem ganzen bisher kennen gelernten, an der religiösen Ueberlieferung streng festhaltenden Charakter dieses Gedichtes gemäss, ächt ägyptische Lehre. Die erste Nachtgottheit ist die einen Theil der Urgottheit bildende unendliche Ausdehnung, die Pascht der Aegypter, die, wie wir gesehen haben, zugleich als das Urdunkel betrachtet wird, und als die Wächterin der gesammten Weltordnung, als Schicksals-Gottheit, und deshalb als die Geberin untrüglicher Orakel; ihr Heiligthum in Buto war von jeher in Aegypten die angesehenste Orakelstätte. Die zweite Nachtgottheit ist dann das innenweltliche Dunkel, die Hathor, mit welcher sich der Schöpfergott naturgemäss verbinden musste, da sie den innenweltlichen Raum, in welchem er wirken sollte, beim Beginn der Weltschöpfung allein einnahm, und den sie auch noch jetzt nach der Entstehung des Lichtes mit diesem zur Hälfte theilt, da beide mit einander wechselnd die Erde umkreisen, und bald die obere und bald die untere Seite der Weltkugel einnehmen. Als unterweltliches Dunkel und Todes-Nacht ist sie zugleich aber auch die gefürchtete und hochgescheuete (αἰδοία) Herrscherin der Unterwelt. Die dritte Göttin der Nacht ist dann die irdische Verkörperung der Pascht, Reto, Leto, die Vorsteherin der irdischen Weltordnung. Alle drei Gottheiten sind aber auch Schicksals-Gottheiten, die drei Erinnyen, die Rächerinnen des Frevels und Aufseherinnen der Strafe; und alle drei zugleich Gottheiten der Unterwelt und der in ihr stattfindenden Vergeltung. Die drei Nachtgottheiten der heiligen Sage sind also durchaus keine blossen Ausgeburten neuplatonischer Weisheit, sondern sehr bedeutende und hohe Götterbegriffe des ägyptischen und des altgriechischen von den Pelasgern aus Aeygpten mitgebrachten Ideenkreises, wenn

sie auch in der späteren populären Denkweise ihren alten kosmisch-spekulativen Sinn längst verloren und nur noch ihre moralisch religiöse Bedeutung behalten hatten. Auch die mit Phanes vermählte innenweltliche Nacht ist also eben so wenig blos eine poetische Allegorie des orphischen Gedichtes, sondern eine in Aegypten wirklich und hoch verehrte Gottheit, ein Glied der acht grossen kosmischen Gottheiten, die Hathor, die Herrscherin der Unterwelt. Die ägyptische Abstammung dieses Götterbegriffes wird aber zu allem Ueberflusse auch noch durch ein Hieroglyphenbild bestätigt, das die innenweltliche Nacht, die Tochter des Phanes, in ächtägyptischem Style schildert. Da es sich in den eigenen Worten der heiligen Sage noch erhalten hat und zu den einfachsten und anschaulichsten gehört, das auch der mit der so fremdartigen hieroglyphischen Bilderschrift nicht Vertraute sich ohne Mühe denken kann, so mag es als Probe der ganzen Gattung, die in der heiligen Sage so reichlich vorkommt, hier seinen Platz haben. Es lautet:[1045]

„Phanes gebar nunmehr eine andere Grauen-Geburt aus
„Seinem heiligen Schooss, zu schaun als erschreckende Natter,
„Welche zu Häupten mit Locken und schönem Antlitz geschmückt war.
„Aber die übrigen Theile, vom obersten Nacken ab, glichen
„Einer entsetzenden Schlange.“

Die meisten übrigen orphischen Hieroglyphenbilder sind freilich nicht so einfach, sondern etwas mehr im Styl von Ezechiels himmlischen Cherubim. Zum Verständnisse ist Nichts nöthig, als dass man sich aus der Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises im ersten Theil dieses Werkes erinnert, dass die Uräus-Schlange mit Schlangen- oder Menschenhaupt das gewöhnliche Sinnbild der weiblichen Gottheiten ist, und dass gerade von der Hathor ein

schlangengestaltiges Hieroglyphenbild, als Gegenstück zu dem der Pascht, des göttlichen Urdunkels, bei jener Darstellung erwähnt wurde,[1046] welchem dieses in der heiligen Sage geschilderte vollkommen entspricht.

Bei dieser Durchdringung des dunklen innenweltlichen Raumes durch den Schöpfergeist, aus der Vermählung des Phanes mit der Nacht, entstand nun das Licht, die Lichtgöttin Sate, indem der Schöpfergeist selber das Licht erzeugte, und mit dessen Strahlen das Dunkel des Weltraumes erhellte.[1047] Nach dem orphischen Gedichte entsteht das Licht erst innerhalb der Weltkugel, und existirt nur innerhalb der Weltkugel; die göttlichen Urwesen ausserhalb der Weltkugel sind in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das Licht ist also, wie die Sate bei den Aegyptern, nur eine innenweltliche Gottheit und ist daher nach dem orphischen Gedichte selbst für die göttlichen Urwesen etwas Neues. Bisher, so heisst es in der heiligen Sage,[1048]

„Hatte den Erstgeborenen noch Niemand erschauet mit Augen
„Als nur allein die heilige Nacht; die anderen alle (die göttlichen Urwesen)
„Staunten, als unverhofft in dem Aether das Licht sie erblickten.
„So lichtblitzend erschien die Gestalt des unsterblichen Phanes."

Zugleich aber wird in der heiligen Sage, wie bei den Aegyptern und den Hebräern, das Licht als etwas Selbstständiges, von der Sonne Unabhängiges gedacht, denn es entsteht vor der Sonne und gilt als eine unmittelbare Ausstrahlung des Schöpfergeistes selbst.

Unter der Mitwirkung von Wärme und Licht, den neu entstandenen Gottheiten Phtah und Sate, bildete nun Phanes Himmel und Erde zu ihrer jetzigen Gestalt aus, jenen zum Sitze der Götter, d. h. zunächst der Urgottheit, der vier ewigen Urwesen, und nachher, wie wir sehen

werden, auch zum Sitze der übrigen Götter- und Geisterwelt, der Dämonen und der seligen Geister; diese, die Erde, zum künftigen Wohnplatze des jetzt noch nicht vorhandenen Menschengeschlechtes.[1049]

„Den Unsterblichen gab er zum ewigen Sitze den weiten
„Sternenbesäeten Himmel. Den Sterblichen wies er die Erde
„An zum Sitz, von den Göttern gesondert zu wohnen; um den sich
„Mittleren Abstands drehet die Bahn der Sonne, nicht zu kalt
„Ueber dem Haupte, noch auch zu heiss; das Mittelmaass haltend.“
„Solchergestalt vertheilt' er den Göttern und Menschen das Weltall.

Dass das Himmelsgewölbe der Sitz der göttlichen Urwesen wurde, liegt in der Natur der Sache, da die Urgottheit ausserhalb der entstandenen Weltkugel in unverminderter Unendlichkeit übrig blieb, und, die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse tragend und von allen Seiten umgebend, die ausserhalb der Weltkugel nach allen Seiten hin vorhandene Unendlichkeit ausfüllte. Diese auch im ägyptischen Ideenkreise und bei den ältern jonischen Denkern, z. B. bei Anaximander, vorhandene wichtige Grundvorstellung von einer ausserweltlichen, die Weltkugel von Aussen her rings umgebenden Gottheit (τὸ περιέχον, das Umgebende) werden wir später im orphischen Gedichte noch ausführlich vorgetragen finden.[1050] Dass aber ebenfalls die übrige Götter- und Geisterwelt den Himmel, das äussere Fixstern-Gewölbe, die äussere Oberfläche der gesammten Weltkugel bewohnt, ist eine auch für den moralisch-religiösen Ideenkreis der Alten durchaus wesentliche Grund-Vorstellung, da, wie wir sehen werden, auch die menschlichen Seelen ihre Heimath im Himmel haben,

vom Himmel auf die Erde herabsteigen, und dorthin nach ihrem Erdenleben zur ewigen Seligkeit zurückkehren.

Auch in diesem Theile also stimmt das orphische Gedicht, wie sich eigentlich aus der Natur der Dinge, d. h. aus der alten Weltanschauung von einer endlichen Weltkugel und ihren nothwendigen Konsequenzen von selbst begreift, ganz mit dem ägyptischen Ideenkreise überein; nur mit dem Unterschiede, dass bei den Aegyptern, ihrer Sprache gemäss, der Himmel als eine weibliche Gottheit (Pe), in der heiligen Sage dagegen, nach dem griechischen Sprachgebrauch, als eine männliche Gottheit (Uranos) erscheint. Dass aber bei Pythagoras wie bei den Aegyptern, Himmel und Erde als wirklich beseelte Wesen gedacht sind, fällt nur unserer Denkweise auf, die sich die Welt und ihre Theile als unbeseelte und todte, maschinenähnliche Kunstwerke zu denken gewohnt ist, während selbst noch die späteren griechischen Denker, z. B. ein Plato und Aristoteles, Himmel und Erde als selbstthätige, intelligente göttliche Wesen betrachten.

Nach der Scheidung von Himmel und Erde schuf nun Phanes zuletzt noch die beiden grössten kosmischen Gottheiten: die Sonne und den Mond, oder, dem griechischen Sprachgebrauche gemäss, den Sonnengott Helios und die Mondgöttin Selene, und schloss damit die kosmische Schöpfung ab. Diese Gestirne werden im orphischen Gedichte schon als erdähnliche Weltkörper mit einem sie umgebenden Luft- und Aether-Kreise gedacht,[1051] und der Mond insbesondere wird in einem erhaltenen Fragmente geradezu eine andere ungeheuere Erde genannt, mit Bergen und Städten und Wohnungen bedeckt, und also von beseelten Wesen bewohnt:[1052]

„Und er (Phanes) ersann eine andre gewaltige Erde, den Mondball,
„Der viel Berge umfasst, viel Städte, und viele Gemächer."

Erinnern wir uns nun jenes auffallenden Akusma's: Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond,[734] — so ist es klar, dass sich Pythagoras auch die Sonne gleich dem Monde von belebten Wesen bewohnt dachte, und zwar von seligen Geistern und reinen Dämonen. Es ist dies ganz dieselbe Vorstellungsweise, die wir auch bei Thales fanden; auch er lehrte: „die Welt sei beseelt und von Geistern, Dämonen erfüllt". Aber auch diese Vorstellung ist ägyptisch. Eine ganze Kolonie höherer Götter und Geisterwesen, welche auf dem Sonnenballe vereinigt mit dieser Gottheit auf ihrer täglichen Fahrt den Himmelsraum durchschiffen, schildert der schöne und grosse Hymnus an die Sonne im Todtenbuche. Selbst die obige Vorstellung vom Monde als einer ätherischen Erde wird uns ausdrücklich als eine ägyptische Lehre berichtet.[1053] Woher demnach Pythagoras, — denn sowohl den Orpheus, als den Onomakrit wird schon längst kein Vernünftiger mehr für den Verfasser eines auf der einen Seite so ägyptisirenden, auf der anderen aber bei all seiner Bilderhülle so metaphysisch-abstrakt spekulirenden Gedichtes halten, — woher also Pythagoras diese Vorstellungen hatte, darüber kann wohl kein Zweifel mehr seyn. Sie sind aus der ägyptischen, schon so früh und so hoch ausgebildeten Astronomie, „denn", wie Plato sagt, „aus den alten „Ländern, aus Aegypten und Syrien, welche wegen der „Schönheit ihres sommerlichen Klimas die ersten Pfleger „der Sternkunde hervorbrachten, kam das in Jahrtau- „senden Erprobte in alle Gegenden und auch hierher „nach Griechenland." Wenn also im orphischen Gedichte sogar schon die richtige Ansicht von der Mondbahn vorkommt: dass nämlich der Mond in einem Monate am Himmel dieselben Räume durchlaufe, wie die Sonne in einem Jahre:[1054]

„Dass er im Monat durchlaufe, was während des
Jahres die Sonne,"

so kann dies weiter nicht in Verwunderung setzen, da

Pythagoras ein langjähriger Schüler derselben ägyptischen Priesterschaft war, von welcher Thales die zur Vorhersagung einer Sonnenfinsterniss nöthigen Kenntnisse schon vor achtzig Jahren nach Griechenland mitgebracht hatte; Kenntnisse, welche ganz wesentlich auf die genaueste Beobachtung des Sonnen- und Mondlaufes gegründet seyn mussten.

Auch in dem orphischen Gedichte werden natürlich Sonne und Mond als beseelte und intelligente Wesen, als wirkliche Gottheiten gedacht. Es werden ihnen demgemäss alle die vom ägyptischen Ideenkreise her schon bekannten Eigenschaften und Aemter auch von der heiligen Sage unverändert beigelegt; namentlich auch diejenigen, welche von ihrer späteren Stellung in der fertig ausgebildeten und vom Menschengeschlechte bewohnten Weltkugel abhängen. Denn als die hauptsächlichsten Zeit- und Licht-Gottheiten lenken und regeln sie nicht blos das irdische Leben, sondern auch ganz in Uebereinstimmung mit der ägyptischen Glaubenslehre sogar noch das Leben nach dem Tode in der Unterwelt, welche sie bei ihrer täglichen Umdrehung um die Erde natürlich auch durchwandern. Der Sonnenball insbesondere wird von Phanes zum Beherrscher und Wächter der Welt aufgestellt.[1055]

„Und er (Phanes) bestellt' ihn zum Wächter und
hiess ihn das Weltall beherrschen,
„Dass in unendlicher Dauer die Werke der Schöpfung bestünden."

Die Sonne erscheint daher, wie bei den Aegyptern, als der Repräsentant seines Vaters, des Schöpfergeistes,

„Ganz mit des Vaters Einsicht und sorgendem
Rathschluss begabet,"[1056]

d. h. nicht blos wie dieser durch die Verbreitung von Licht und Wärme im Weltall materielle Erzeugung und physisches Leben weckend, sondern als Lichtgottheit (Ἀνταύγης, Φάνης), als Alles sehender (Πανδερκής) Wächter des Weltalls auch mit denselben geistigen Eigenschaften:

derselben Allwissenheit und Einsicht, demselben vorsorgenden Rathschluss (*Εὐβουλεύς*) ausgerüstet gedacht,[1057] in völliger Uebereinstimmung mit den Aegyptern, welche die Sonne nicht allein als den dritten Zeugungsgott (*Ἔρως*), sondern auch als die dritte geistige Gottheit, den dritten Geist (*τρίτον Χαμηφίν*) bezeichneten,

„Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest,
„Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
„Alles erkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher,"[976]

wird die Sonne daher in der Eingangs-Anrufung der heiligen Sage angeredet. Ja, in derselben Stelle wird ihr nicht blos die Ausspendung des physischen Lichtes, sondern auch die der geistigen Erleuchtung zugeschrieben, und der Ursprung der Erkenntniss und religiösen Offenbarung von ihr hergeleitet:

„Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
„Und Dein Ausspruch ist's, dess nehm' ich Dich Herrscher zum Zeugen."

Alles dies ist ächt ägyptische Lehre. Aber auch den Mond, der bei den Aegyptern, als zweite Lichtgottheit (Taate, Thot) nicht minder im geistigen Sinne eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Sonne, von ihr die physische und geistige Erleuchtung empfängt, die er den Menschen wieder spendet, auch ihn fasst die heilige Sage ganz in derselben Weise auf; denn in den Diatheken[1058] wird ein Zögling der pythagoreischen Schule, ein Studirender (*μαθηματικός*) als „Sprössling des leuchtenden Mondes" (*ἔκγονος φαεσφόρου Μήνης*) und als „Musensohn" (*Μουσαῖος*) angeredet. Ein Sprössling des Mondes konnte er aber offenbar nur dann heissen, wenn der Mond, als Lichtgottheit, auch als Vorsteher der Wissenschaft und des nächtlichen Studiums betrachtet wurde.

Auf die bedeutende Rolle, welche beide Gottheiten bei den Aegyptern in der Unterwelt, als Vorsteher und Leiter des Todtengerichtes spielten, beziehen sich aber auch im orphischen Gedichte eine Reihe von Titeln, die zum Theil geradezu aus dem Aegyptischen unübersetzt herübergenommen sind, wie wenn z. B. die Sonne in der Phallusgestalt des Phanes ganz wie bei den Aegyptern Priapos heisst (Pe-ri-api, sol judex): die richtende Sonne, — oder die zum Theil griechischen Etymologien angepasst werden, wie z. B. der Titel Dionysos, Ti-en-ose, der Ertheiler der Vergeltung; ein Titel, welcher der Sonne eben so gut, wie Phanes dem Schöpfergeiste, oder dem Osiris-Dionysos selbst zukommt, da die Sonne gleich allen übrigen höheren und niederen Gottheiten an dem Todtengericht in der Unterwelt Theil nimmt. Das Missverständniss dieser, mehreren Gottheiten vermöge ihrer gemeinsamen Aemter zukommenden gemeinschaftlichen Titel, und ihre verkehrte Auffassung als Eigennamen ist es gerade, welche bei Alten und Neuen so grosse Irrthümer hervorgebracht haben. Auch die Herübernahme dieser ägyptischen Titel ist ein Beweis für den ägyptischen Ursprung der dadurch bezeichneten Vorstellungen. Die einzige Abweichung, welche zwischen diesem Theile des Ideenkreises und seinem ägyptischen Vorbilde Statt findet, besteht darin, dass bei den Aegyptern der Mond eine männliche Gottheit ist (Joh-Taate), im orphischen Gedichte dagegen eine weibliche (Selene, Mene), offenbar weil der griechische Sprachgebrauch es so verlangt.

Ob in dem orphischen Gedichte nun auch eine genauere Darstellung des inneren Baues der Weltkugel in ihrer Zehntheilung vorkam: nach der pythagoreischen Anschauungsweise aus dem Fixstern-Firmament, den sieben Planeten-Firmamenten mit den an diese krystallenen durchsichtigen Wölbungen angehefteten Himmelskörpern, Sonne und Mond mit eingeschlossen, dann aus den ebenfalls eine solche hohle Wölbung bildenden und das Central-

feuer in sich schliessenden beiden Theilen der Erdkugel, der Erde und Gegen-Erde, bestehend, und in wie weit dieser astronomische Theil des pythagoreischen Ideenkreises mit dem religiösen verbunden war, zwischen denen allerdings eine sehr enge Verwandtschaft Statt fand, — das lässt sich aus den ganz ungenügenden und kärglichen Nachrichten nicht entscheiden. Da indessen bei einem sonst sehr genauen Grammatiker [1059] dem Orpheus ausdrücklich die Lehre von der Harmonie der Sphären beigelegt wird, so scheint allerdings im orphischen Gedicht eine solche astronomische Schilderung des Weltbaues nicht ganz gemangelt zu haben. Denn diese gewöhnlich als so mährchenhaft betrachtete himmlische Sphärenmusik ist weiter Nichts, als ein Versuch, den Abstand der den Alten bekannten sieben Himmelskörper mit den hypothetisch angenommenen, sie tragenden Firmamenten nach der von Pythagoras mit Vorliebe betriebenen musikalisch-mathematischen Intervallenlehre der Tonleiter annähernd und durch Analogie zu bestimmen, da genauere, auf wirklicher Messung beruhende Bestimmungen der damaligen Astronomie noch ganz unmöglich fielen; wie denn ähnliche Versuche auf ähnliche vage Analogien hin zu demselben Zwecke ja auch von Kepler gemacht wurden. Dass dann diese angenommene Analogie zwischen den Himmelsfirmamenten und den musikalischen Intervallen leicht zur Vorstellung führte, dass auch die Firmamente bei ihrer unausgesetzten Bewegung ebenfalls ein Tönen, einen musikalischen Zusammenklang hervorbrächten, liegt nahe genug.

Beide Ideenkreise stimmen also auch in diesem Theile vollkommen: die acht grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter finden sich im pythagoreischen Gedichte unverändert wieder. Neben ihnen findet sich aber bei Pythagoras auch noch eine neunte: das Meer (Pontos [1060]), eine Gottheit, die allerdings ihrer Natur nach kaum fehlen kann und die man bei den Aegyptern eigentlich mit Befremden vermisst, weil Aegypten vom Meere begrenzt wird und

gegen Norden an das mittelländische, gegen Osten an das rothe Meer stösst. Von einer Unbekanntschaft mit dem Meere kann aber bei den Aegyptern um so weniger die Rede seyn, da sie schon im hohen Alterthume eine seefahrende, Flotten besitzende, grosse Seekriege führende Nation waren. Da nun im orphischen Gedichte auch unter den irdischen Gottheiten ein Paar Meergottheiten vorkommen:[1059] Phorkys und Dione, die Kinder des Pontos und der Erde, indem dasselbe sieben Paar Titanengötter zählt, statt der gewöhnlichen hesiodischen sechs Paare, so scheinen diese Meergottheiten der heiligen Sage allerdings auch ältere ägyptische Götterbegriffe gewesen zu seyn. Die später für beide Götterfamilien gewöhnlich gewordenen Zahlen der Achte und Zwölfe, wie sie bei Herodot vorkommen, könnten sich dann nur dadurch erklären, dass diese Götterbegriffe in dem damaligen Volkskulte keine Verehrung mehr hatten und antiquirt waren. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material als das, was jetzt zu Gebote steht, könnte hierüber zur Entscheidung führen.

Diese Ausbildung der Weltkugel durch den Schöpfergeist und die dadurch bedingte Erzeugung der kosmischen Gottheiten, Alles[1061]

„Was nur der Vater erschuf in der luftigen Höhlung des Weltraums“

wird nun wie bei den Aegyptern, so auch im orphischen Gedichte als die zweite Götterdynastie bezeichnet;[1062] die Existenz der Urgottheit ohne eine Weltkugel bildet, wie wir sahen, die erste. In dieser zweiten herrschen Phanes und seine Gemahlin die Nacht (*Νύξ*) über die neugeschaffene, zum Wohnsitze der Götter und Menschen bestimmte Welt:

„So war Göttern und Menschen die Welt vertheilt, die zuerst nun
„Glorreich Erikapäus beherrschte mit seiner Gemahlin,
„Ihr der gepries'nen ambrosischen Nacht, der Amme der Götter,

„Weil freiwillig sein Scepter, sein stattliches. er in die Hände
„Legte der göttlichen Nacht, dass sie theile die Ehre der Herrschaft,
„Führend in Händen das Scepter, das behre, des Erikapäus.“

Noch war aber die Welt leer und ohne Bewohner, da noch die andern göttlichen Wesen, d. h. die Geister und Dämonen, nicht geschaffen waren, und erst in der nun folgenden Schöpfungsperiode mit der Ausbildung der Erdoberfläche entstehen. Im Ganzen zählt die heilige Sage sechs solcher Götterdynastien: die Herrschaft der Urgottheit, die des Phanes und der Nacht, die des Uranos, die des Kronos, die des Zeus, und endlich die des Dionysos, der neben Zeus die Unterwelt beherrscht. Auch bei den Aegyptern findet sich diese Aufeinanderfolge von Götter-Dynastien, nur der Zahl nach um eine weniger, weil die bei den Griechen so verschiedenen Begriffe des Zeus und Dionysos bei den Aegyptern in einer und derselben Gottheit, in Osiris, zusammenfallen. Trotz dieser Verschiedenheit, die, wie wir sehen werden, darin ihren Grund hat. dass Pythagoras in dem eigentlich sagengeschichtlichen Theil des Ideenkreises dessen national-griechischer Umbildung sich anbequemt, hat also auch diese Eintheilung in Götterdynastien einen ägyptischen Ursprung.

Nach dem Vorgetragenen kann es demnach nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass sowohl die ägyptische Lehre von der Urgottheit, die eigentliche Theologie, als die ägyptische Lehre von der Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Kosmogonie, in der heiligen Sage in ihrer ganzen Ausdehnung und in allem Wesentlichen völlig unverändert wieder vorkam.

Nicht minder findet sich aber auch der weitere Vorstellungskreis, sowohl von der Ausbildung der Erde und der mit ihr verbundenen Erzeugung der irdischen Gotthei-

ten, die eigentliche Theogonie im engeren Sinne, als auch die so eigenthümliche Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes, in den orphischen Fragmenten unverändert wieder, obgleich dieser Theil der ägyptischen Glaubenslehre so ganz lokale Färbung hat, sich so ganz an die Naturbeschaffenheit des ägyptischen Landes, an den Nil, den Okeanos, und die von ihm bedingten Kulturzustände anknüpft, dass man nicht verwundert seyn würde, ihn fehlen zu sehen. Er hätte den Griechen in der That vollkommen fremd und fast unverständlich erscheinen müssen, wäre er nicht schon längst und von Alters her bei ihnen durch ihre alte Theologie eingebürgert gewesen und heimisch geworden; denn er findet sich mit den verwitterten und fast unkenntlich gewordenen Trümmern der Urgottheitslehre und Kosmogonie in dem theologischen Gedichte des Hesiod,[1062] und selbst bei Homer spielen die herrschenden Götter, die Kroniden, auf ihre Abstammung von Okeanos, und ihre ägyptisch-äthiopische Heimath an, mit der sie, nach Homers Darstellung, noch immer in unmittelbarer Verbindung stehen.[1063]

Als die Erde ausgebildet war, heisst es in der ägyptischen Glaubenslehre, stieg Emphe, der Lenker des Himmels, der das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Urgeist, der Agathodämon, auf die Erde nieder, und rief durch die Entstehung des Nils und die Ausbildung des ägyptischen Landes längs seinen Ufern die irdischen Gottheiten hervor. Durch die Gestaltung der noch wüsten Erdoberfläche entstanden auch die irdischen Gottheiten. Aus den noch ungeordneten chaotischen Zuständen der Erde entstanden die ungeschlachten Erdgottheiten: die Ungeheuer und Riesen, Apophis, Giganten; aus den geordneten Zuständen des ägyptischen Landes längs den Ufern des Nil die wohlthätigen irdischen Gottheiten, welche dem Nil, dem Okham, Okeanos, dem ägyptischen Lande und seiner Staatsordnung verstanden: die gewöhnlich sogenannten Zwölfe mit ihrer zahlreichen

Nachkommenschaft, insbesondere den Kroniden, den Kindern des Seb und der Netpe, des Kronos und der Rhea.

Bei Orpheus vermählt sich der Himmel, Uranos, mit der Erde, Ge,[1064] erzeugt mit ihr die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen,[1065] und da er diese ihres gewaltthätigen und empörerischen Sinnes halber in den Tartarus stürzt und sie dort gefangen hält,[1066] so gebiert die wegen dieser Misshandlung ihrer Söhne zürnende Gäa zur Rache gegen den Uranos das Geschlecht der Titanen,[1067] d. h. die Zwölfe, die zweite ägyptische Götterklasse,[1068] und ihre Kinder, insbesondere die Kroniden.

In dem Begriffe des Uranos sind, wie man sieht, die des Emphe (En-pe) des himmels-lenkenden Urgeistes, und der Pe, der Himmelswölbung selbst, zu Einem verschmolzen, obgleich sie im ägyptischen Ideenkreise zwei von einander ganz getrennte Begriffe sind; jener ein Gott, diese eine Göttin, jener ein Theil der Urgottheit, diese die erste der sichtbaren kosmischen Gottheiten. Diese Vereinigung entstand offenbar durch den Einfluss der Sprache, weil im Griechischen der Himmel, Uranos, männlichen Geschlechts, ein Gott, ist, und nicht wie im Aegyptischen weiblichen Geschlechtes, eine Göttin, wie wir dies schon oben als eine Abweichung des griechischen Glaubenskreises vom ägyptischen anmerkten. Im Aegyptischen wäre eine solche Verschmelzung beider Begriffe, ihres verschiedenen Geschlechtes wegen, ganz unmöglich gewesen; im Griechischen machte sie sich von selbst und fast mit Nothwendigkeit. Dass die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen den Apophis, Giganten, der ägyptischen Mythologie entsprechen, bedarf keines Beweises.[1069] Dass aber unter den Titanen die zweite Götterklasse der Aegypter, die bei Herodot sogenannten Zwölfe, enthalten sind, erhellt aus der namhaften Anführung der einzelnen Gottheiten.[1070] Okeanos und Tethys sind Okham-Ophion-Agathodämon, der wohlthätige Nilgott, die irdische Verkörperung des Emphe-Uranos, des Urgeistes, und Reto,

die Verkörperung der Pascht, die irdische Weltordnung, mit dem ehrenden Beinamen „Grossmutter, Pflegemutter" benannt, weil sie die Erzieherin sowohl der Hera, als des Horus und der Bubastis war; Kronos und Rhea sind Seb und Netpe, jener die irdische Verkörperung des Sevech, der Urzeit, diese als Nilgöttin die Verkörperung der Neith, der Urmaterie, des Urwassers; alle vier also sind die irdischen Verkörperungen der göttlichen Urwesen und stehen mit ihnen in engster Verbindung; Kronos insbesondere ist ausserdem auch noch ein Pflegesohn der Ur-Nacht:[1071]

„Doch vor Allen erzog und pflegte die Nacht den Kronos",

heisst es im orphischen Gedichte. Hyperion und Japetos sammt Themis und Mnemosyne sind Mui und Taate, Me und Chaseph. Koios und Krios, deren bekanntere Formen Prometheus und Asklepios sind, entsprechen dem Pharmuti und Imuteph, nicht minder Phoebe und Theia der Taphne und Nehimeu. Sogar ihr Namen: Titanen, Kämpfer, ist, wie wir schon bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben,[1072] ägyptisch; denn er bezeichnet sie nur als die Theilnehmer an jenem grossen Götterkampfe, welchen die Empörung des Kronos gegen den Uranos hervorrief, und der auch in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Erschaffung des Menschengeschlechtes eine so grosse Rolle spielt.

In allem Diesem stimmt also das orphische Gedicht mit der ägyptischen Lehre vollkommen überein. Dass aber dieser Theil der Glaubenslehre auch schon von den alten Griechen angenommen war, erhellt aus Hesiods Theogonie, welche dieselben Gottheiten ebenfalls unter dem Namen der Titanen aufzählt, wie bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im ersten Bande dieses Werkes nachgewiesen wurde.[1073] Blos in der Zahl der titanischen Gottheiten findet sich im orphischen Gedichte eine Abweichung von Hesiod und der späteren ägyptischen Lehre,

wie sie bei Herodot erscheint. Beide zählen nämlich nur 12 Gottheiten dieses zweiten Ranges: Hesiod 6 Titanenpaare und Herodot die bekannten Zwölfe, sämmtlich Kinder aus der Verbindung des Emphe Uranos mit der Erde, Gaia. Das orphische Gedicht dagegen hat 7 Titanenpaare,[1070] wodurch also die Zwölfe des Herodot noch um ein neues Paar zu Vierzehnen vermehrt werden. Dieses neue Götterpaar ist ein Meergott und eine Meergöttin: Phorkys und Dione, Kinder der Gaia und des Pontos, und nicht des Emphe-Uranos. Dies hängt, wie wir kurz vorher sahen, mit einer früheren Abweichung zusammen, wonach das orphische Gedicht nicht acht kosmische Gottheiten, sondern neune zählt, indem es neben der Gäa, der Erde, auch noch das Meer, Pontos,[1059] als kosmische Gottheit namhaft macht. Aus der Vermählung dieses Pontos mit der Ge lässt nun die heilige Sage gerade das neue Titanenpaar Phorkys und Dione erzeugt werden.[1050] Da Pythagoras jedenfalls ein gelehrterer Kenner des ägyptischen Glaubenskreises war, als Herodot, so mochte dies, wie wir oben schon wahrscheinlich fanden, wirklich die ältere ägyptische Lehre seyn, während wohl zur Zeit Herodots diese Gottheiten aus dem Kulte verschwunden und antiquirt waren.

Diese sämmtlichen Götterpaare hatten nun eine zahlreiche Nachkommenschaft von untergeordneten Göttern und Dämonen,[1073] unter welchen wie bei den Aegyptern, so auch in der heiligen Sage insbesondere die Nachkommen des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, die Kroniden, eine hervorragende Rolle spielen, weil auf sie die spätere Götterherrschaft übergeht. So wurde also die Erde mit Göttern und Geistern erfüllt.

Alle diese Gottheiten werden nun im orphischen Gedicht, übereinstimmend mit der ägyptischen Glaubenslehre, als mehr oder minder menschenähnliche, wenn auch das menschliche Maass und die menschliche Gestalt übersteigende Wesen gedacht; nicht mehr, wie die kosmischen

Gottheiten, als Theile des Weltalles selbst, in ihrer realen, räumlichen und kosmischen Gestalt, sondern als selbstständige, wenn auch mit einzelnen Theilen und Zuständen der Erdoberfläche specieller verbundene, menschenähnliche Geister, Dämonen, welche zwischen den kosmischen Gottheiten, den Theilen des Weltalles, und den ganz menschlich gedachten sterblichen Gottheiten der Sagengeschichte das Mittelglied bilden.

„Stütze doch unser Geschlecht, o höchansehnlicher Dämon!“ [1074]

so redet Zeus in der heiligen Sage den über seine Entthronung zürnenden Kronos an, als er dessen Beistand zur Sicherung seiner eigenen Herrschaft bedarf. Von diesen Gottheiten und ihrer zahlreichen Nachkommenschaft, also nur von den Dämonen und Geistern, ist nach der heiligen Sage, wie nach den Aegyptern [1075] während der ganzen Götterdynastie des Uranos die Erde allein bevölkert, da ja noch keine Menschen auf ihr vorhanden sind. [1075] Im Gegensatze zu Phanes und seiner mitherrschenden Gemahlin, der Nacht, die über die noch ganz unbewohnte Weltkugel regierten, heisst es daher von Uranos: er sei es gewesen,

„Der nach der Herrschaft der Nacht, als der Erste die Götter beherrschte“. [1076]

Diesem Götter- und Geister-Reiche auf Erden unter der Herrschaft des Emphe-Uranos macht nun Kronos ein Ende, indem er sich gegen Uranos empört, ihn entthront und entmannt, [1077] d. h. seinen weiteren schöpferischen Zeugungen ein Ende macht. Dies ist jene Götter-Empörung, der Kampf der Titanen, d. h. des Kronos und seines Götter-Anhanges, gegen die älteren Gottheiten, der in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Entstehung des Menschengeschlechtes, von so grosser Bedeutung ist, und der auch vom orphischen Gedichte, — einzelnen, übrigens wenig zahlreichen Fragmenten zu Folge, — in grosser Ausführlichkeit vorgetragen wurde. Nach dem

orphischen Gedichte erregte Kronos diese Empörung auf Anstiften seiner Mutter Gaea,[1078] die dem Uranos zürnte, weil er ihre älteren Söhne, die gewaltthätigen und ungefügen Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen, ihrer Widerspänstigkeit wegen in den Tartarus verbannt hatte. Kronos stellte sich selbst an die Spitze seiner empörerischen Brüder,[1079] während Okeanos nach der Darstellung des orphischen Gedichtes seine Gemächer, die er in des Niles „göttlichen Fluthen" bewohnte, gar nicht verliess, und an dem Kampfe keinen Antheil nahm.[1080] Okeanos, so heisst es in dieser sehr ausführlichen Darstellung:[1081]

„Aber Okeanos blieb in seinen Gemächern, mit sich Rath
„Pflegend, wohin er den Sinn nun wendete, ob er mit Kronos
„Und mit den übrigen Brüdern, so wie es die Mutter gerathen,
„Sollte den Vater gewaltsam entmannen und frevelnd schänden
„Oder ob Jene verlassend, daheim unthätig er bliebe.
„Vieles unmuthig erwägend blieb sitzend er in den Gemächern,
„Zürnend im Herzen der Mutter und mehr noch seinen Geschwistern."

Nach dem orphischen Gedichte stand also Uranos selbst an der Spitze der angegriffenen Götter-Parthei. Etwas Genaueres über den weiteren Verlauf des Kampfes wird uns nicht überliefert, da gerade von diesem, wie es scheint so ausführlich geschilderten Theil des Glaubenskreises, nur ganz wenige äusserst kärgliche Bruchstücke erhalten sind, als z. B. eine Anrede des Uranos an die Titanen, worin er ihnen voraussagt, dass sie einst durch einen Mächtigeren, also offenbar durch Zeus in dessen späterem Kampfe mit den Titanen, die Strafe für ihren jetzigen Frevel empfangen würden:[1082]

„Uebelgesinnte Titanen mit übermüthigen Herzen,
„Wie gross euere Macht auch sey, ihr werdet den Bessren
„Treffen, der eueren Frevel und eure verwegne Gewaltthat
„Euch hart büssen noch lässt."

Vom Ausgang des Kampfes wird nur berichtet, dass Uranos von Kronos, wie es scheint im Kampfe, entmannt worden, und dass aus dem in den Schaum des Meeres gefallenen Blute die ältere Aphrodite, die Aphrodite Urania, entstanden sei.[1082] Darauf habe denn Kronos den Himmel eingenommen, dort seinen Thron aufgeschlagen und von da die Titanen beherrscht, während Okeanos in den „göttlichen Fluthen, dem göttlichen Strome", d. h. im Nile wohnte.[1083] Die Besiegten, also hier im orphischen Gedichte die Parthei des Uranos, müssen aber auch auf die Erde verbannt und zur Strafe in menschliche Leiber eingeschlossen worden seyn, so dass der Kampf also auch im orphischen Gedichte wie bei den Aegyptern die Entstehung des Menschengeschlechtes zur Folge hatte, denn in einem Fragmente heisst es ausdrücklich:[1084]

„Kronos beherrschte zuerst die erdegeborenen Menschen."

Da ein orphischer Hymnus die Titanen als die Vorfahren unserer Väter anruft, als den Ursprung und Quell aller Sterblichen:[1085]

„Ihr Titanen, o ihr Vorfahren unserer Väter,
„Ursprung und Quell von allen den mühebeladenen Menschen". —

da diese Lehre zugleich schon in der alten griechischen Theologie vorkam, denn es heisst schon in einem homerischen Hymnus:[1086]

„Und die Titanen, von denen die Götter und Sterblichen stammen" —

und da nach anderen Berichten das Menschengeschlecht von dem Blute der Titanen abstammt,[1087] oder aus der

Asche der von den Blitzstrahlen des Zeus erschlagenen Titanen gebildet wurde,[1088] so ist die Abstammung der Menschen von den Titanen als orphische Lehre wohl nicht zu bezweifeln. Denn wenn auch die letztere Nachricht unter den Titanen zunächst nur die Mörder des Dionysos versteht, so muss dies doch jedenfalls nur eine einseitige Auffassung des späteren Berichterstatters seyn, da der oben angeführte Vers aus dem orphischen Gedichte, die Entstehung des Menschengeschlechtes schon unter Kronos, also lang vor Dionysos, voraussetzt. Dies ist denn auch der ägyptischen Lehre und dem ganzen Zusammenhange der Sage am angemessensten; womit eine Menschwerdung auch dieser Titanen, der Mörder des Dionysos, sehr wohl bestehen kann.

An diese Entstehung des Menschengeschlechtes aus den auf die Erde verbannten und in irdische Leiber eingeschlossenen Titanen knüpft sich nun bei einem der alten Berichterstatter[1087] unmittelbar die Lehre, dass das menschliche Leben eine Verbannung, ein Büssungsstand sei (eine φρουρὰ ἐπὶ τιμωρίᾳ), in welchem wir als die Feinde der Götter für den einst begangenen Frevel gestraft werden. Dieselbe Lehre, die noch von mehreren anderen Berichterstattern den alten Theologen und Mysterienstiftern beigelegt wird,[1089] — Pythagoras gehörte ja auch in die Zahl von beiden, — und durch ein Fragment des Philolaos als altpythagoreisch bezeugt ist,[1090] wird aber auch von Plato ausdrücklich als eine Lehre des Orpheus, d. h. des orphischen Weihedienstes und der heiligen Sage angegeben: Unseren Körper, sagt Plato,[1091] betrachten Einige als einen Kerker, und es scheint dies hauptsächlich eine Lehre des Orpheus gewesen zu seyn, dass die Seele der Busse wegen in diesen Leib wie in ein Gefängniss komme, damit sie gerettet werde (das Heil erlange, ἵνα σώζηται). Aus dieser Ansicht folgt dann als eine nothwendige Konsequenz die schon von Plato überlieferte und als pythagoreisch bekannte Vorschrift,[1092] dass der Mensch nicht eigenmäch-

tig dies Leben verlassen dürfe, um sich selbst zu erlösen (λύειν); welche Lehre ebenfalls wieder ausdrücklich auf Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, zurückgeführt wird.[1093] Unmittelbare Beweise durch Fragmente des orphischen Gedichtes selbst fehlen uns, die angeführten Nachrichten sind aber ausführlich und alt genug, um über die Existenz dieser Lehre im orphischen Gedichte keinen Zweifel übrig zu lassen. Es ist daher kein Wunder, dass die gesammte düstere Lebens-Auffassung, welche, wie wir sahen, die Akusmen des Pythagoras so auffallend charakterisirte, sich auch im orphischen Gedichte mit ungemilderter Strenge wieder vorfindet. „Wahrlich“, heisst es in einem orphischen Fragmente:[1094]

„Wahrlich es sind der Menschen mit Fluch beladne Geschlechter
„Bürden der Erde, verkörperte Schemen, in gänzlicher Blindheit
„Lebend, und gleich unfähig des kommenden Uebels Herannahn
„Vorzusehn und in Zeiten das Unglück ab sich zu wenden,
„Als das vorhandene Gute sich zuzuwenden und recht zu
„Brauchen; auf gut Glück handelnd, unwissend und ohne Voraussicht.“

Diesen ganzen Ideenkreis, namentlich aber die so folgenreiche Auffassung des Lebens als eines Büssungsstandes mit ihrer Anwendung auf's praktische Leben, und ihren Zusammenhang mit der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und der Seelenwanderung, haben wir aber schon im ersten Theile dieser Schrift als ächt ägyptisch kennen gelernt. An dem ägyptischen Ursprung dieses ganzen Ideenkreises ist also in keiner Weise zu zweifeln.

Eben so wenig ist es daher zu verwundern, dass auch noch ein anderer sehr auffallender Zug aus der ägyptischen Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes

als orphisch berichtet wird, der nackt, wie er erzählt ist, bedenklich genug erscheint, da er ganz mit der mosaischen Vorstellung von der Bildung Adams aus einem Lehmklose übereinstimmt, und also einer jüdisch-christlichen Fälschung oder Anbequemung an die mosaische Schöpfungslehre sehr gleich sieht. Unsere neueren Gelehrten haben denn auch natürlich über eine solche Fälschung gar keinen Zweifel; denn dass umgekehrt auch eine Uebertragung ägyptischer Vorstellungen in die mosaischen Schriften stattgefunden haben könne, fällt ihrem kritischen Scharfsinne gar nicht ein. Derselbe Berichterstatter nämlich, der uns das früher angeführte Fragment des Proömiums erhalten hat und als allgemeine Inhalts-Anzeige des orphischen Gedichtes angibt: Orpheus habe die Entstehung der Götter, die Schöpfung der Welt und die Bildung des Menschengeschlechtes (ἀνθρώπου πλαστουργίαν) besungen, — setzt in Bezug auf diese letztere Lehre ausführlicher hinzu:[1095] Den Menschen lässt er (Orpheus) von Gott selbst aus Erde gebildet werden, und eine vernünftige Seele von aussen her empfangen, gerade so wie es Moses darstellt. Der Verdacht einer pia fraus, eines Einschmuggelns christlicher Ideen in den alten Theologen, nach der so gewöhnlichen Sitte der ersten Jahrhunderte, — besonders da der Berichterstatter ein Christ, ein Chronist des 8. Jahrhunderts ist, der übrigens einen älteren Chronographen, einen nicht weiter bekannten Timotheos, nur abschreibt, — dieser Verdacht liegt also in der That nahe genug. Und doch, — so sehr kann man sich irren, — sind beide Lehren ächt und alt-ägyptisch. Die Formung der Menschenleiber aus Thon vermittelst einer Töpferscheibe, vor welcher der menschenbildende Gott, die Scheibe mit den Füssen herumdrehend, sitzt, wird nicht allein von Eusebius ganz detaillirt als ein zu Elephantine befindliches Bildwerk geschildert, sondern ist als halberhabene Darstellung auf der Tempelwand des Abatons zu Philä selbst noch bis auf den heutigen Tag vorhanden, und kommt auch sonst noch

in Hieroglyphenbildern vor.[1096] Es war also eine ganz populäre, vielfach von der Kunst behandelte ägyptische Vorstellung, und die Nachricht von ihrem Vorkommen im orphischen Gedichte verliert also alles Befremdende. Eben so ist auch die Vorstellung, dass die Seele erst in dem Augenblick der Geburt von der Aussenwelt her in den Körper eintrete, — nicht also, wie jetzt die allgemein herrschende Vorstellung ist, im Augenblick der Zeugung aus den Seelen der Eltern gleichzeitig mit dem Körper entstehe, — ächt und alt ägyptisch. Denn die Aegypter lehrten ja, wie Pythagoras, nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seelen vor ihrem irdischen Leben, und die ägyptische Vorstellung, wie die Seele vom äussersten Fixsternhimmel, dem Aufenthaltsorte der Götter und Geister, durch die verschiedenen Planeten-Firmamente der Weltkugel hindurch auf die Erde herabsteige und also von aussen her in den neugeborenen Leib eintrete, wurde im ersten Theile des Weiteren auseinandergesetzt.[1097] Die von Aristoteles ausdrücklich als orphisch berichtete, d. h. wie er sich ganz genau ausdrückt, in dem sogenannten orphischen Gedichte vorgetragene Vorstellung, dass die Seelen aus dem Weltall von den Winden herbeigetragen und von den Neugeborenen durch das Einathmen in sich aufgenommen würden,[1098] passt dazu vollkommen. Wurden doch in dem orphischen Gedichte sogar die Himmelspförtner und Aufseher der Winde (die *Τριτοπάτορες*) namhaft gemacht, welche den Seelen bei ihrem Herabsteigen vom Himmel die Pforten der verschiedenen Himmels-Firmamente öffneten. Man sieht, wie diese Vorstellungsweise, die sich bis zu den Zeiten der älteren griechischen Kirchenväter selbst als Kirchenlehre erhalten hat, mit dem gesammten Ideenkreise von der Entstehung des Menschengeschlechtes auf's Engste zusammenhängt, und mit ihr auf's Beste übereinstimmt.

So war also unter der Herrschaft des Kronos durch den Ausgang des Götterkampfes aus den besiegten Titanen

das Menschengeschlecht entstanden, das von nun an zur Busse die Erde bewohnte. Diese Herrschaft des Kronos bildet die vierte Götter-Dynastie. Der Herrschaft des Kronos wurde aber durch seine eigenen Kinder, die Kroniden, und insbesondere durch Zeus, seinen ältesten Sohn, in derselben Weise ein Ende gemacht,[1099] wie der des Uranos durch Kronos: Zeus entmannte seinen Vater Kronos, verbannte ihn in den Tartarus, und nahm dann selbst mit seiner Familie, den Kindern und Nachkommen des Kronos, den Kroniden, den Thron der Weltherrschaft ein. Dies ist die fünfte, wie wir sehen werden ewig dauernde Götter-Dynastie.[1100]

Mit dieser neuen Götter-Dynastie tritt nun im Ideenkreis der heiligen Sage eine ganz wesentliche Aenderung ein.

In dem Glauben der Griechen dauerte die Weltherrschaft des Zeus nicht allein seit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart ununterbrochen fort, sondern für sie waren Zeus und die Kroniden so durchaus die höchsten, das gesammte Weltall regierenden Gottheiten, dass in dem populären Ideenkreise die höheren Götterbegriffe so gut wie gar nicht mehr existirten. Theils waren sie schon nahezu ganz erblichen und verschwunden, — wie sich denn z. B. der eigentliche Begriff der Urgottheit im griechischen Volksglauben schon längst ganz verdunkelt hatte, — theils fanden sie sich als Glieder in die Kronidenfamilie eingereiht, wie z. B. die Neith in der Gestalt der Athene, Phtah in der Gestalt des hinkenden Hephästos, — theils waren sie gar zu ganz untergeordneten niederen Götterfiguren heruntergesunken, wie z. B. Phanes-Harseph zum bocksfüssigen Pan. Durch diesen auffallenden Umschwung verdrängte demnach im populären griechischen Glaubenskreise der Kult der sagengeschichtlichen Gottheiten: gleichsam der antike Heiligendienst, ganz und gar den der eigentlichen spekulativen Götterbegriffe; die Kroniden, die jüngsten der Götter, verdrängten die älteren, und

Zeus insbesondere nahm fast die Stelle der Urgottheit ein.

Dieser so sehr umgestaltete und von seinem ägyptischen Vorbilde so sehr abweichende griechische Götterkreis zeigt sich nun auch in unserem orphischen Gedichte zu nicht geringer Ueberraschung. Bisher war die ägyptische Färbung des ganzen Ideenkreises so durchaus vorherrschend, dass nur ganz wenige und nicht sehr wesentliche Abweichungen von der ägyptischen Glaubenslehre bemerkbar waren, meist durch den Genius der griechischen Sprache hervorgerufen. Von nun an tritt aber das umgekehrte Verhältniss ein, die griechische Färbung wird vorherrschend, und der Stoff der ägyptischen Sagengeschichte von den Kroniden, d. h. von Osiris und seiner Familie, erscheint ganz in seiner populär griechischen Umgestaltung, und nur noch ganz wenige Anklänge erinnern an sein ägyptisches Vorbild, wie wenn z. B. Persephone in ihrer zweigesichtigen, gehörnten Hieroglyphengestalt geschildert wird. Dabei wird diese Sagengeschichte durchgängig nicht mehr an Aegypten und den Nil angeknüpft, — nur der Raub der Persephone wird noch an den Okeanos, den Nil, verlegt, — sondern an Griechenland, und zwar ganz insbesondere an Kreta, dessen Urbewohner, die Kureten, als Diener und Wächter in die Mythen aller bedeutenderen Götter: des Zeus, der Rhea-Demeter, der Athena, der Proserpina, des Dionysos, mithandelnd verflochten sind; ein Zeichen, dass dieser griechisch-umgebildete Sagenkreis in Kreta seine Wiege hatte. Demungeachtet aber ist dieser Sagenkreis des orphischen Gedichtes keineswegs eine jener älteren Formen der griechischen Glaubenslehre, wie wir sie durch unsere bisherige Darstellung bei den aus dem höheren Alterthum noch übrig gebliebenen Weihediensten: z. B. des kretischen Zeus selbst, oder der samothrakischen Kabiren, oder der eleusinischen Demeter kennen gelernt haben, sondern es ist die schon ganz entwickelte und noch

weit mehr veränderte Glaubenslehre der dem Pythagoras gleichzeitigen geschichtlichen Epoche, wie sie dem allgemein verbreiteten öffentlichen Staatskulte der griechischen Blüthezeit, oder den durch ganz Griechenland gefeierten dionysischen Trieterien zu Grunde lag. Auch sind es gerade die beiden Hauptbegriffe dieser Kulte, die Begriffe des Zeus und des Dionysos, in welche sich bei den Griechen der des Osiris hauptsächlich gespaltet hatte, an denen diese Umbildung am augenfälligsten hervortritt. In diesem Theile, in der gesammten Sagengeschichte, stellt also das orphische Gedicht ganz die gleichzeitige populäre griechische Glaubenslehre dar; die in diesem Sagenkreise vorkommenden Götterbegriffe und Göttermythen sind ganz die national-griechischen. Auf diesen Theil folgt aber sodann noch eine, nur in dem orphischen Gedichte vorkommende, nicht minder überraschende Vorstellungsreihe über Zeus als höchste Gottheit und Weltseele; eine Vorstellungsreihe, die sowohl der griechischen als der ägyptischen Glaubenslehre vollkommen fremd ist, nur die persönliche Ansicht des Pythagoras darstellen kann, und ihm also vollständig als Eigenthum angehört. Mit ihr schliesst dann der dogmatische Ideenkreis der heiligen Sage.

Auch dieser Abschnitt des Gedichtes enthält also des Auffallenden und Unerwarteten nicht wenig. Die vorausgegangenen Untersuchungen geben uns aber auch zum Verständniss dieses Abschnittes alles nöthige Material an die Hand. Die verschiedenen Phasen jener geschichtlichen Umbildung des ägyptischen Sagenkreises und insbesondre die Entwicklung des Zeus- und Dionysos-Begriffes aus dem des Osiris haben wir schon theils in diesem zweiten, theils im ersten Theile kennen gelernt, und brauchen also hier nur die Ergebnisse des früher Gesagten zusammenzufassen. Der Dionysosbegriff zunächst hatte für Pythagoras desshalb eine so grosse Wichtigkeit, weil Dionysos als Beherrscher der Unterwelt auch dem Todtengerichte

vorstand, und in dieser Eigenschaft die Belohnung und Bestrafung des irdischen Lebens verhängte und das Schicksal der Seelen nach dem Tode entschied. In dieser Eigenschaft wurde aber Dionysos in einem über ganz Griechenland verbreiteten Sühn- und Weihe-Dienst verehrt, welcher alle ernsteren und gehaltvolleren Vorstellungen der Griechen vom Leben nach dem Tode und der dort stattfindenden Vergeltung in sich fasste: die Trieterien oder sogenannten Orphika. An diesen Volkskult wollte sich aber Pythagoras mit seinen veredelteren und gereinigteren Vorstellungen vom irdischen Leben als einem Büssungsstande, und seiner Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre anschliessen. Er sah sich also hierdurch auch genöthigt, den Begriff des Dionysos anzunehmen, wie er ihm in den orphischen Trieterien vorfand, und dies zog dann nothwendig auch die Annahme des übrigen mit dem Dionysos-Dienste zusammenhängenden populären Mythenkreises nach sich. Offenbar war es diese Rücksicht auf die Anbequemung an den populären Ideenkreis, welche den Pythagoras bestimmte, statt des freilich auch selbst schon sehr rohen und von allem spekulativen Gehalte leeren, ägyptischen Sagenkreises von Osiris und den Osiriden, — der indessen doch für den geborenen und gläubigen Aegypter eine geheiligte Tradition war, — dessen noch rohere und noch werthlosere griechische Umbildung in sein Gedicht aufzunehmen; und nicht etwa der Glaube an ihre grössere innere Wahrheit. Ein Mann, der gemüthsruhig den einen Sagenkreis mit dem andern vertauschen konnte, dem mussten beide gleich viel werth seyn und unmöglich konnte er weder den einen noch den anderen für Wahrheit halten.

Aus einem ganz ähnlichen Grunde konnte aber Pythagoras auch des populären Zeusbegriffes nicht entbehren, denn dieser musste ihm als Handhabe und Anknüpfungspunkt für seinen spekulativen Gottheits-Begriff dienen, und die so eigenthümliche Umbildung des Zeus-

begriffes am Schluss des Gedichtes erklärt sich auf diese Weise ganz einfach. Wenn wir diese Umbildung mit den Spekulationen der früheren Denker über den Gottesbegriff in Verbindung setzen, so werden wir sehen, dass Pythagoras mit jenen Denkern den pantheistischen Standpunkt theilt, und dass nur der Versuch diesen pantheistischen Gottesbegriff mit dem des höchsten Gottes im populären Glaubenskreis zu vereinigen, und dadurch die Lehre der Schule mit den populären Vorstellungen zu versöhnen, das eigentlich ganz Neue ist.

Der in den orphischen Trieterien vorkommende Dionysosbegriff: die Darstellung des Gottes als Wiegenkind, Liknites, und der ganze an ihn geknüpfte Sagenkreis, erklären sich aber nur aus seiner in den Hauptumrissen noch nachweisbaren allmäligen geschichtlichen Umgestaltung.

Schon im vorhergehenden ersten Theile wurden die vielfachen Göttergestalten auseinandergesetzt, in welche Osiris nach seinen verschiedenen: kosmischen, irdischen und unterirdischen Aemtern auseinander gefallen war, und die Darstellung der religiösen Kulte Griechenlands in diesem zweiten Theile hat uns auch über die geschichtliche Entwicklung der beiden hauptsächlichsten unter ihnen, gerade derjenigen, die auch in unserem Gedichte die wichtigste Rolle spielen: des Zeus und des Dionysos, erklärende Aufschlüsse gegeben. In dem altpelasgisch-samothrakischen Weihedienst erschien der ägyptische Sagenkreis noch ganz rein und unverändert; wir fanden dort unter den Kabiren, den grossen Göttern, die Demeter mit Persephone und Hades verehrt, also die Netpe mit Isis und Osiris; diesen letzteren in seinem unterirdischen Amte, als Vorsteher der Todtenwelt aufgefasst, wie es dem Charakter dieses Sühn- und Weihekultus angemessen ist. Von Beimischung eines griechischen Elementes zeigte sich noch keine Spur. In dem altkretischen Weihedienste dagegen fanden wir mit dem Osirisbegriffe den altgriechischen des Zeus als Vorstehers des Himmelsgewölbes, als

Wolkenlenkers und Blitzeschleuderers verbunden, wie er schon im ersten Theile bei der Darstellung des griechischen Glaubenskreises nachgewiesen wurde. Es erhellt von selbst, dass die kosmischen Aemter, die dem Osiris in der ägyptischen Glaubenslehre zugeschrieben wurden, zu einer solchen Vereinigung eine naheliegende Veranlassung boten. Im Uebrigen war aber die Identität des Zeus und Osiris noch ganz vollkommen. Wie Osiris so hatte auch Zeus auf Erden gelebt, war verstorben und wurde nach seinem Tode als unterirdischer Gott (Ζεὺς καταχθόνιος), als Vorsteher der Unterwelt und des Todtenreiches verehrt; hier waren also die ober- und die unterirdische Rolle des Zeus-Osiris noch in Einer Person vereinigt. In den eleusinischen Mysterien der Demeter dagegen erschien Dionysos-Zagreus schon als eine von Zeus vollkommen verschiedene Persönlichkeit; in seiner irdischen Eigenschaft ist er blos Spender des Weines, in seiner unterirdischen Vorsteher des Todtenreiches und der Unterwelt, und als solcher wird er neben seiner Schwester Persephone und seiner Mutter Demeter vorzugsweise verehrt, da diese, gleich ihm, ebenfalls Beide für unterirdische Gottheiten gelten. Hier ist also schon das ganze kosmische Amt des Osiris dem Zeus anheimgefallen, und nur noch das irdische und unterirdische Amt des Osiris ist in der Person des Dionysos vereinigt. Wie Osiris ist daher Dionysos hier noch Sohn der Demeter, der Netpe, und Bruder und Gemahl der Persephone, der Isis. Noch mehr hat sich der Dionysosbegriff in den Trieterien verändert. Hier wird er als Sohn des Zeus und der Persephone, d. h. des Osiris und der Isis aufgefasst und also mit Horus dem Kinde (Harpe-chroti, Harpokrates) identificirt, und demgemäss als Wiegenkind, Liknites, vorgestellt. Zugleich aber wird mit diesem Vorstellungskreise auch noch der Mythus von dem thebanischen Dionysos, dem Sohne der Semele, und seiner Wiedergeburt in der Hüfte des Zeus nach dem Tode seiner Mutter verbunden, so dass der von den

Titanen zerrissene und getödete Gott durch Zeus vom Tode wieder auferweckt und als Sohn der Semele von Neuem in's Leben gerufen wird, oder, um die Worte eines alten Berichterstatters zu gebrauchen:[10] „Dionysos, den Sohn der Semele, den Entdecker des Weinstockes, hält man für denselben, der (von den Titanen) zerrissen wurde, aber nach seinem Tode wieder auferstand und in den Himmel zurück emporstieg, wesshalb auch in seinen Mysterien Wein herumgereicht wird.“ Denn der Gott wird selbst noch in dieser Gestalt, als Wiegenkind, Liknites, nicht blos als Herrscher der Unterwelt und Vorsteher des Todtenreiches, sondern auch als Spender des Weines verehrt, ja Dionysos erhält geradezu den Eigennamen „der Wein“.[10]

„Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und
bringe sie her mir“

sagt Zeus zu Apollo nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen; und von Hera, der erbitterten Verfolgerin des Dionysos heisst es: sie sei

„Feindlich gesinnt dem Weine, dem Sohne des Zeus.“

In dieser so ganz späten, durch Verschmelzung der verschiedenartigsten Bestandtheile so ganz umgebildeten Form kommt nun der Sagenkreis des Dionysos im orphischen Gedichte vor. Im orphischen Gedichte sind Zeus und Dionysos in Uebereinstimmung mit dem späteren griechischen Glaubenskreis vollkommen verschiedene und von einander getrennte Persönlichkeiten: jener der Vater, dieser der Sohn, jener Beherrscher der Oberwelt, ja des gesammten Weltalles, dieser Beherrscher der Unterwelt und des Todtenreiches, und als solcher Vorsteher des Seelengerichtes und Vertheiler der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung. Die letzten Gesänge des Gedichtes waren vorzugsweise der Verherrlichung dieser beiden Gottheiten geweiht, welche dem religiösen Gefühle gleich nahe standen; jener als Lenker unseres Schicksals

während des Lebens, dieser als Lenker unseres Schicksals nach dem Tode.

Der auf den ersten Anblick so befremdliche Dionysosbegriff der heiligen Sage erklärt sich also aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises vollständig. Eben so einfach erklärt die bisherige Darstellung des philosophischen Entwicklungsganges den für den ersten Anblick noch weit überraschenderen Zeusbegriff am Schluss des Gedichtes. Die älteren Denker hatten alle, ohne Ausnahme, gleich Pythagoras selbst, einen mit der ägyptischen Spekulation identischen oder verwandten Gottheitsbegriff aufgestellt, der mehr oder minder pantheistisch war, indem er von dem Grundbegriffe der Wesens-Gleichheit von Welt und Gottheit ausging. Alle waren daher mit dem anthropomorphistischen populären Ideenkreise in eine mehr oder minder ausgesprochene Opposition getreten, die der allgemeineren Aufnahme ihrer der gewöhnlichen Vorstellungsweise so widersprechenden Ideen natürlich nur hinderlich seyn konnte. Pythagoras versuchte es also dieser Opposition dadurch vorzubeugen, dass er den populären Ideenkreis nicht blos in sein Gedicht aufnahm und ihn dadurch als einen nur untergeordneten Theil des allgemeineren spekulativen Ideenkreises auffassen lehrte, sondern dass er auch den Hauptbegriff des populären Ideenkreises, den Zeusbegriff, geradezu mit seinem höchsten Gottheitsbegriffe vereinerleite, oder vielmehr den Zeusbegriff zum Umfange seines eigenen Gottheitsbegriffes steigerte. So ward Zeus aus dem ganz menschenähnlich gedachten, mit allen Schwächen eines noch niederen und rohen Kultur- und Sittenstandes reichlich versehenen griechischen Nationalgotte, dem Haupte der regierenden Götterdynastie, zur regierenden höchsten Gottheit des Weltalles erhoben, und mit der die Fixsternwölbung umschliessenden, die ganze Weltkugel in ihrem Schoosse tragenden Urgottheit und der das gesammte All durchdringenden Weltseele für völlig gleichbedeutend erklärt.

Es ist dies wohl die eigenthümlichste Vergeistigung einer Volksreligion, die je ein spekulativer Denker versucht hat.

So verliert also auch dieser Abschnitt des orphischen Gedichtes seine auf den ersten Anblick so sehr überraschende Fremdartigkeit, indem Grund und Zweck alles vom ägyptischen Ideenkreise so auffallend Abweichenden klar werden. Das Verständniss des Einzelnen bietet nun weiter keine Schwierigkeit.

Die Darstellung dieses kretisch-griechischen Sagenkreises beginnt mit der Geburt des Zeus durch Rhea-Demeter. Die ganz identische Bedeutung beider Namen im orphischen Gedichte wird nämlich durch ein Fragment des Gedichtes selbst ausdrücklich bezeugt.[1102] Der Schauplatz der Geburt des Zeus ist, wie in der gewöhnlichen griechischen Sage, so auch im orphischen Gedichte Kreta, denn die Kureten werden als Diener der Rhea-Demeter genannt.[1103] Nach der populären Mythologie heisst es, dass Kronos den Neugeborenen gleich seinen älterern Brüdern[1104] Pluto und Poseidon habe verschlingen wollen, weil er seine Entthronung durch eines seiner Kinder vorausgesehen, dass aber statt des neugeborenen Zeus ein in Ziegenfelle gehüllter Stein von ihm verschlungen worden sei; diese Sage fand sich ebenfalls auch im orphischen Gedichte.[1105] Die Höhle, worin Zeus nach der populären Mythologie von den Nymphen Adrastea und Ida (Εἴδη), den Töchtern des kretischen Königs Melissos und der Amalthea, verborgen vor Kronos erzogen wird, erweitert sich im orphischen Gedichte zu einem Grottentempel, wie es deren in Aegypten unzählige gab, und wie einer in Kreta noch bis in die späteste historische Zeit vorhanden war: die berühmte, auch von Pythagoras besuchte Grotte des idäischen Zeus. Im orphischen Gedichte[1106] ist es ein Grotten-Tempel des Phanes und der Nacht, des ersten innenweltlichen Götterpaares, als deren Beisitzerin Dike genannt wird, d. h. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, denn sie heisst eine Tochter des Nomos und der

Eusebeia, d. h. offenbar des Urgeistes und der Anangke, von welcher letzteren ja Reto die irdische Verkörperung ist. Im hintersten Adyton wohnt Phanes, im Mittelschiffe ertheilt die Nacht ihre Orakel, im Vorhofe wird Zeus von Adrastea aufgezogen; umgeben und bewacht von den kriegerisch gerüsteten Kureten, die unter Trommelschall und Schwerterklang ihre Waffentänze aufführten.[1107] Man fühlt sich fast versucht, in dieser Schilderung eine Reminiscenz an eine kretische Oertlichkeit, den ebenerwähnten Göttertempel des Zeus auf dem Ida, zu sehen, da dies jedenfalls ein aus dem höchsten Alterthum stammendes Heiligthum war, das recht gut in die Sage des kretischen Zeus verflochten seyn konnte: falls die Schilderung sich nicht geradezu als eine Reminiscenz des Pythagoras selbst aus seinem kretischen Aufenthalte erklärt. Auch im weiteren Verlauf der Sage wird Pythagoras der gewöhnlichen Volks-Ueberlieferung gefolgt seyn, da Kronos die verschlungenen Kinder von sich gegeben haben muss, weil sie im orphischen Gedichte eben so gut wie in der gewöhnlichen Mythologie wieder vorkommen; diese Scene selbst aber hat sich nicht erhalten. Die in den Fragmenten ausdrücklich genannten Geschwister des Zeus sind Hera, Hestia und Pluton, Poseidon dagegen findet sich in ihnen nicht erwähnt; ein alter Berichterstatter[1104] nennt aber neben Hades, d. h. Pluto, dem Gotte der Unterwelt, auch noch den Poseidon, den Gott des Meeres, als die beiden älteren Brüder des Zeus; und in der That, eine bei den Griechen so allbekannte und viel verehrte Gottheit, wie Poseidon, konnte im orphischen Gedichte nicht fehlen.

Als nun Zeus auf die geschilderte Weise im Verborgenen auferzogen und herangewachsen war, entmannte und entthronte er seinerseits den Kronos gerade so, wie dieser den Uranos. Aus dieser Entmannungs-Scene sind uns noch einige Bruchstücke erhalten. Zeus, so erzählt ein alter Berichterstatter,[1108] befragt die Nacht um Rath, wie er den Gewaltthaten seines Vaters ein Ende machen

solle. Die Nacht räth ihm zu diesem Zwecke den Kronos durch Honig zu überlisten, von dem er wie von Weine berauscht und betäubt einschlafen werde:

„Wenn du ihn liegen nun siehst im Schatten hochwipflicher Bäume,
„Ganz von dem Honig berauscht der eifrig summenden Bienen,
„Alsbald bind ihn sodann“ u. s. w.

Diesen Rath befolgt denn nun auch Zeus. Kronos isst den Honig:

„Und als Kronos darauf die trügrische Speise genossen,
„Lag er den feisten Nacken gebeugt, ihn fasste des Schlummers
„Alles bezwingende Kraft, und gewaltig schnarchend entschlief er.“

Worauf er denn auch glücklich von Zeus gebunden und entmannt wird. In diesen letzten Versen bringen die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ einen fast komischen Eindruck hervor, und machen den aufmerksameren, an den bisherigen ernsten und trockenen Ton des Gedichtes gewöhnten Leser förmlich stutzen. Die Entmannung selbst, obgleich unsern Schicklichkeitsbegriffen anstössig genug, mag, als der roheren Ausdrucksweise des höheren Alterthums angehörig, aus der ja doch der Ideenkreis herrührt, eben so gut wie die vorhergegangene des Uranos und so viele andere schon vorgekommene Nuditäten, dem Gedichte nachgesehen werden. Wie nun einmal die Sage sich ausgebildet hatte, musste sie vorgetragen werden, und Zimpferlichkeit in geschlechtlichen Dingen war den Alten überhaupt unbekannt. Nicht so aber verhält es sich mit den Detailzügen; diese fallen offenbar dem Darsteller anheim und hingen von seiner Wahl ab, von der Färbung und Stimmung, die er dem Gegenstande bei seiner Darstellung geben wollte. Eine trockene und nackte Darstellung des Ueberlieferten,

auch in seiner fremdartigsten und abstrusesten Form, in so fern sie nur als für den Gegenstand wesentlich erschien, lag in der Pflicht des gewissenhaften Darstellers. Schwerlich wird aber Jemand geneigt seyn, auch die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ zu solchen dem Gegenstande wesentlichen und durch die Pflicht des Darstellers gebotenen Zügen zu rechnen; sie konnten sehr wohl wegbleiben, und ihre Anwesenheit dient nur dazu, der an sich ganz ernsthaft gehaltenen Erzählung einen Anstrich leiser Komik zu ertheilen. Diese Komik nimmt aber um so mehr den Ausdruck einer trockenen, über dem Gegenstande stehenden Ironie an, wenn man sich erinnert, — und diese Uebereinstimmung bemerken schon die Alten,[1109] — dass der „feiste vom allgewaltigen Schlaf gebeugte Nacken“ in der homerischen Schilderung des berauschten Polyphem wort- und vers-getreu vorkommt und offenbar von dort entlehnt ist, und dass dann zur Vollendung des Eindrucks das gewaltige Schnarchen noch proprio Marte hinzugefügt ist. Sey dies nun bewusst oder unbewusst, mit oder ohne Absicht geschehen, so scheint sich doch wenigstens so viel daraus zu ergeben, dass es dem Pythagoras, den wir da, wo er eigene Gedanken entwickelt, den feinsten und edelsten Ton werden anschlagen hören, unmöglich war, solche Scenen mit dem Gefühle gläubigen Ernstes vorzutragen, sondern dass ihm hier ein Ausdruck scherzenden Lächelns entschlüpfte, wie es so rohe, einen so niedern religiösen Bildungsstand bekundende Mythen nothwendig bei jedem Denkenden und feiner Empfindenden erregen müssen. Bei der Seltenheit, mit welcher der Natur der Sache nach in einem so objektiv gehaltenen dogmatischen Lehrgedichte Einmischungen persönlicher Denkweise möglich sind, und bei der fragmentarischen Beschaffenheit, in der uns die gesammte Kunde des Gedichtes überliefert wird, fallen aber solche vereinzelte Spuren um so lebhafter auf. Bei genauerer Ueberlegung dieses ganzen, aller

spekulativen Bedeutung baaren Mythenkreises fühlt man sich geradezu gezwungen, auch von Pythagoras anzunehmen, was später Chalcidius von Plato sagte: [1109] „Er setzt „auseinander, was die Aeltern von den göttlichen Mächten „gelehrt haben, nicht als ob er davon erbaut gewesen „wäre oder es geglaubt hätte, sondern weil ihr Ansehen „so gross war, dass ihnen weniger zu glauben nicht „zulässig schien."

Von der hierauf folgenden Entthronung des Kronos und seiner Verweisung in den Tartarus hat sich in den Fragmenten Nichts erhalten; nur von der ewigen Jugend, welche der Gott nach dem Volksglauben dort genoss, berichtet ein grösseres Bruchstück: [1110]

— — — — Unter Zeus dem Kroniden
„Führte der Gott ein unsterbliches Leben in blühendem Barte
„Und stets frischen, wohlduftenden Locken; nie mischte sich ihnen
„Ein die silberne Blume des schwachen gebrechlichen Alters,
„Sondern die Schläfe bekränzt' ihm ein üppig sprossender Haarwuchs."

Zur Weltherrschaft gelangt vermählte sich nun Zeus mit seiner Schwester Hera, [1111] und diese Vermählung, diese „heilige Hochzeit" (ἱερὸς γάμος) [1112] bildete, wie die „heiligen Heirathen" anderer Gottheiten in anderen Kulten, so auch beim Heradienst z. B. in Argos und Samos, der Vaterstadt und Heimath des Pythagoras, einen wesentlichen Theil der Feierbräuche in den jährlich wiederkehrenden Festcyklen; indem die Hochzeit der beiden Gottheiten, den üblichen griechischen Hochzeits-Gebräuchen gemäss, im Kultus nachahmend dargestellt wurde, [1113] die Geburts-, Hochzeits- und Todtes-Feiern der Götter machten ja einen Haupttheil des öffentlichen religiösen Kultes bei den Griechen aus, und der Gegensatz jener heiteren Freuden- und dieser düsteren Klage-Dienste brachte die nöthige

Abwechslung in dem Festcyklus hervor. Es ist bekannt, dass in der Volkssage diese Ehe des Zeus den Charakter einer kühlen Vertragsheirath hatte, durch welche sich Zeus nicht hindern liess, die verschiedenartigsten Liebeshändel mit Göttinnen und Sterblichen anzuspinnen, und dadurch Erzeuger einer zahlreichen Nachkommenschaft zu werden. Die übrigen Kroniden blieben hinter dem guten Beispiele ihres Hauptes nicht zurück, und so ist denn in diesem religiösen Glaubenskreise mit den Götterbegriffen eine sehr starke Beimischung von geschlechtlichen Vorstellungen verbunden, eine Beimischung, die sich zwar in den meisten alten Glaubenskreisen in grösserem oder geringerem Grade ebenfalls vorfindet, und selbst aus den heutigen noch nicht ganz verschwunden ist, aber doch bei den Griechen in einem besonders auffallenden Maasse vorkommt, denn welchen grossen Raum diese Liebesgeschichten der Götter unter einander und mit sterblichen Frauen in der griechischen Mythologie einnehmen, und wie sie zum Theil, z. B. gerade von Zeus als rohe brutale Gewalthandlungen gegen die nächsten von der Sitte geheiligten Bluts-Verwandten geschildert werden, ist allbekannt. In der That, wenn die Sittlichkeit eines Volkes von seinem religiösen Ideenkreise hervorgebracht würde, so müsste es mit der des griechischen Volkes kläglich ausgesehen haben. Glücklicher Weise verhält es sich aber in der Wirklichkeit umgekehrt. Die Kultur- und Sittenzustände eines Volkes bringen den religiösen Ideenkreis hervor: dieser letztere ist Produkt und Spiegelbild, nicht aber Ursache und Grund des ersteren, und mit den aus der nationalen Entwicklung des Volkes hervorgehenden Veränderungen des Kultur- und Sittenstandes, verändert, veredelt oder verschlechtert sich auch der religiöse Ideenkreis. Dieses Gesetz gilt unwandelbar für alle Zeiten, und noch in der Gegenwart folgen den Wandlungen der geschichtlich-staatlichen Zustände, ihren Entwickelungen und Hemmungen, die analogen Erscheinungen in dem Gebiete der religiösen und selbst der

wissenschaftlichen Kultur auf dem Fusse. Ueber die Rohheit dieses Theiles der griechischen Mythologie muss man aber nicht blos aus den Darstellungen der Dichter und Künstler Schlüsse ziehen, da diese den Sagenstoff, indem er durch ihre Hände ging, wenigstens ästhetisch veredelten; was z. B. ein Homer aus solchen schlüpfrigen Mythen bildete, ist bekannt und beweist nicht blos die dichterische, sondern auch die sittliche Grösse dieses Genies. Man muss vielmehr die einzelnen Mythologeme in ihrer ursprünglichen Form auffassen, wie sie sich als „heilige Sage" an die wirklichen Kulte und ihre Feierbräuche anschlossen. Denn gerade im Kulte, der alles alt-Herkömmliche festhält, waren die roheren und anstössigeren Formen des alten Sagenkreises erhalten, und gaben dem späteren Geschlechte schon zur Zeit des Sokrates und Plato ein gerechtes Aergerniss. Die direkte oder indirekte Polemik gegen diesen anstössigen und rohen Glaubenskreis zieht sich durch die Werke aller griechischen Denker und findet sich, wie wir sahen, schon gleich in den ersten Zeiten der erwachenden Philosophie bei Xenophanes. Plato z. B. schildert uns im Euthyphron in ganz unverdeckter polemischer Absicht einen solchen Altgläubigen, der seine Orthodoxie auch auf das praktische Gebiet überträgt, seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung eines mörderischen Sklaven gerichtlich verfolgt, und diese Verfolgung mit den ähnlichen Thaten der Götter, und insbesondere des Zeus, gegen ihre Väter keck rechtfertigt; auf des Sokrates Frage: ob er denn Alles dergleichen, wie es in den öffentlichen gottesdienstlichen Feierlichkeiten, z. B. bei den Panathenäen vorkomme, wirklich für wahr halte, antwortet er ohne allen Anstand: allerdings, und noch ganz Anderes, was du dich zu hören wundern wirst; worauf aber Sokrates die Anhörung dieses noch Wundernswürdigeren auf eine gelegenere Zeit verschiebt, und seiner Erörterung somit aus dem Wege geht. Dieses noch Wundernswürdigere kann aber dem ganzen Zusam-

menhange nach nur dieser schlüpfrige, in seinen Einzelnheiten oft geradezu in's Unzüchtige übergehende Theil des populären Glaubenskreises seyn, der von den altherkömmlichen gottesdienstlichen Bräuchen geschützt und geheiligt, selbst zu rohen, den Zeugungsakt darstellenden Bildwerken in den Tempeln Veranlassung gab, wie deren in den Tempeln der Hera zu Argos und Samos nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten wirklich vorhanden waren,[1114] und schon im Alterthume als der Heiligkeit eines Tempels unwürdig die Entrüstung der Denkenden erregten.

Diesen anstössigen Sagenkreis hatte also Pythagoras jetzt darzustellen, und man kann gespannt seyn, wie er die Sache anfasst. Wenn er einmal das heikle Geschäft über sich genommen hatte, solche „heilige Sagen" wiederzugeben, und er wollte dies für die Autorität des Glaubenskreises möglichst schonend thun, so blieb ihm Nichts übrig, als über den skabrösen Gegenstand mit leisen Schritten und vorsichtiger Behutsamkeit so hurtig als möglich wegzugleiten. Was thut er aber statt dessen? Er trägt, wie aus den überlieferten Nachrichten geschlossen werden muss die von einem erhaltenen Fragmente bestätigt werden, die rohen Fabeln mit schonungslosester Trockenheit vor und stellt sie ohne die geringste Verhüllung in ihrer ganzen abstossenden Nacktheit hin. So schilderte das orphische Gedicht ausser der Vermählung des Zeus mit der Hera[1115] auch noch dessen Liebeshandel mit der Meergöttin Dione, deren versuchte Umarmung die Entstehung der jüngeren Aphrodite aus dem Schaume des Meeres veranlasst;[1116] dann seine Gewaltthat gegen seine eigene Mutter, die Demeter, — eine Gewaltthat, die nach einer anderen ebenfalls im Kulte dargestellten Form der Sage gewöhnlich seinem jüngeren Bruder Poseidon beigelegt wird,[1118] — und aus diesem Inceste entsteht die Persephone;[1119] mit dieser seiner eigenen Tochter, der Kora-Persephone, hat er endlich auch wieder einen Liebeshandel,[1120] und aus dieser letzteren Verbindung entsteht

gerade der zur Nachfolge in der Weltherrschaft bestimmte Dionysos;[1121] und nur die Athena erzeugte Zeus auch im orphischen Gedichte[1122] ohne eine solche „heilige Heirath" gleich waffengerüstet aus seinem Haupte: „dass sie gewaltiger Thaten ihm einst Vollenderin würde". Da die Liebeshändel des Zeus unmöglich alle geschildert werden konnten, so, muss man gestehen, ist die Auswahl gut getroffen, und die Güte ersetzt die Menge. Wenn man nun den nämlichen Mann, nachdem er am Ende dieses dogmatischen Theiles die „Flitter des Gesanges", wie er sich selbst ausdrückt, bei Seite gelegt hat, sich zu dem erhabensten Gottesbegriff aufschwingen und an die Stelle des populären Zeusbegriffes setzen sieht, wenn man sieht, wie er gleich im Eingang der Diatheken den von ihm angeredeten Zögling auffordert:

Höre mir zu, denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende,

und ihn zugleich ermahnt:

Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandele ihren
Pfad recht, einzig den Blick nach dem Herrscher des Weltalls gerichtet; —

wenn er dann von diesem Herrscher des Weltalls weiter sagt:

Und es ist auch kein Andrer noch ausser dem grossen Beherrscher,
Einer ist's, sein selbst Quell, aus dem Einen stammt alles Geschaff'ne
Darin tritt er hervor; —

wenn er hierauf in den Diatheken die strengsten und reinsten Sittenlehren aufstellt, wenn er seinem Zögling einprägt:

— — — Zu beherrschen gewöhne Dich aber
Dies: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und
die Wollust und dann den
Zorn; Unsittliches sollst Du mit Andern
weder verüben,
Noch auch allein, denn es ziemt Dir am meisten
Scham vor Dir selber; —

wenn er demnach mit diesen wenigen Zügen den ganzen vorhergehenden Mythenkram von logischer, religiöser und moralischer Seite geradezu vernichtet, so ist es psychologisch unmöglich, dass die Schilderung der populären Zeusmythen einen anderen Zweck haben konnte, als den: diesen Sagenkreis in seiner unverhüllten Rohheit darzustellen und ihn so dem gesunden Urtheile des Lesers selbst zu überlassen. Es ist offenbar, dass in dieser Darstellungsweise die gewissenhafte Treue in Ueberlieferung des populären Glaubenskreises zugleich mit dem Bestreben verbunden ist, denselben gerade durch diese Treue in seiner ganzen Gehaltlosigkeit und Verwerflichkeit vor den Augen des denkenden Lesers bloszulegen. Es ist mit Einem Worte indirekte Polemik. Die frommgläubigen Alten, wie z. B. Diogenes Laertius [1116] sind daher auf diesen Theil des orphischen Gedichtes besonders übel zu sprechen, da sie bei ihrem Glauben: der Verfasser des orphischen Gedichtes sey Orpheus selbst, diesem die Erfindung dieser rohen Mythen zuschreiben, welche dann von Hesiod und Homer dem Orpheus entliehen seyn sollen; neuere Gelehrte folgen dann unüberlegter Weise dieser verkehrten Spur und ereifern sich über die volutabra Orphicorum. Die Sache macht sich aber ganz anders, wenn Pythagoras der Verfasser des Gedichtes ist, der diese lange vor ihm bei den Dichtern und im öffentlichen Kulte schon vorhandenen Sagen nur wiedergibt, und zwar getreu und unverändert so wiedergibt, wie sie im populären Glaubenskreise waren ausgebildet worden. Dann fällt diese ganz

auf Missverstand beruhende Polemik weg und muss sich auf den populären Glaubenskreis selbst richten, den Pythagoras nicht erst gemacht hatte, und den er nicht anders darstellen konnte, als wie er ihn in der Wirklichkeit vorfand.

Dem weiteren Verlaufe des Ideenkreises gemäss muss nun auch im orphischen Gedichte die Theilung der Weltherrschaft zwischen Pluton (Hades), Poseidon und Zeus vorgekommen seyn, wonach dem Pluton die Unterwelt, dem Poseidon das Meer und dem Zeus die Oberwelt und der Himmel als ihre besonderen Gebiete zufielen; es hat sich aber kein Fragment aus diesem Theile der Sage erhalten. Ebenso wurde der Raub der Persephone durch Pluton und ihre Entführung in die Unterwelt im orphischen Gedichte ausführlich geschildert. Nach den fragmentarischen Angaben zu schliessen scheint im orphischen Gedichte die Persephone unter Bewachung von Kureten und Korybanten[1123] gleich der Hera von Okeanos und Thetis erzogen worden zu seyn. Denn in den Gegenden am Okeanos, wie ausdrücklich berichtet wird,[1124] also in Aegypten und nicht in Kreta, wird die Persephone von Pluto geraubt. Hierauf schilderte das Gedicht die Irren der Rhea Demeter ganz nach der griechisch-eleusinischen Form der Sage; denn es wurde wie im homerischen Hymnus an die Demeter erzählt, wie die Demeter nach Eleusis zu Triptolemos und Eumolpos kommt,[1125] nur dass diese bei Homer mit dichterischer Verschönerung als Herrscher und Fürsten, im orphischen Gedichte, wahrscheinlich sagengetreuer, als Kuhhirten und Schweinehirten dargestellt werden, — wie die Baubo mit ihren rohen Spässen, — die höchst wahrscheinlich einen Theil der eleusinischen Festbräuche ausmachten, von Homer aber mit ästhetisch sittlichem Takte wohlweislich nur angedeutet werden, — die trauernde Göttin erheiterte,[1126] wie endlich die Persephone von ihrer Mutter wieder aufgefunden wurde, und die Demeter mit Pluton einen Vertrag schloss, wonach Persephone die

Hälfte des Jahres auf der Oberwelt und die andere Hälfte bei Pluto in der Unterwelt zubringen konnte.[1127] Während dieses Aufenthaltes in der Oberwelt nun wird dann Persephone durch Zeus Mutter des Zagreus-Dionysos.

Diesen seinen jüngsten und Lieblings-Sohn bestimmte nun Zeus zur Weltherrschaft, d. h. zu seinem Nachfolger, und machte ihn zum Götterkönig:[1128]

„Höret ihr Götter, hier Diesen setz' ich Euch Allen
zum König,"

theilte mit ihm den himmlischen Thron und erwies ihm die höchsten Ehren:

„Wenn er ganz jung gleich war, ein unmündiger
Tafelgenosse,"

was ihm den Hass der älteren Götter, und besonders der Hera zuzog:

„Welche dem Weine, dem Sohne des Zeus, auf's
Heftigste zürnte.[1129]

Denn dass Dionysos im orphischen Gedichte geradezu „der Wein" genannt wird, haben wir oben schon gesehen.[1101] Zeus gab daher dem Dionysos die Kureten zur Bewachung[1103] unter Oberaufsicht des Apollo[1130] und der Athena.[1131] Auch dieser Theil der Sage bewegt sich also auf kretischem Boden.

Trotz seiner neuen Thronerhebung wird Dionysos, als Kind mit Kinder-Spielzeug beschäftigt, von den Titanen, die ihm als Lieblinge des Zeus und künftigem Weltherrscher Verderben sannen, hinterlistig überfallen und zerrissen,[1132] in sieben Theile — nach der Zahl der Titanen — zerstückt, auf einem Dreifuss in einem Kessel über einem Feuer gekocht und gegessen; und nur das aus dem Leibe gerissene Herz blieb ganz.[1133] Artemis-Hekate überbrachte dem Zeus im Olymp die Unglückskunde,[1134] und Athena das noch zuckende Herz.[1135] Zeus schleuderte nun seine Blitzstrahlen auf die Titanen, und warf sie nach einem wie es scheint heftigen und im orphischen Gedichte ausführlich geschilderten Kampfe in den Tartarus,[1136] wo

ihnen, wie der alte Berichterstatter sagt, „verschiedenartige Loose zufielen“, wie denn Atlas z. B. seit dieser Zeit das Himmelsgewölbe tragen muss:

„Atlas trägt aus zwingender Noth das Gewölbe des Himmels
„Fern an den Gränzen der Erde.“

Dies ist also der in der populären griechischen Mythologie ebenso vorkommende zweite Titanenkrieg gegen den Zeus, während der erste: der vereinigte Kampf der Titanen und Giganten unter Kronos gegen den Uranos stattgefunden hatte. Nähere Einzelheiten haben sich in den Fragmenten nicht erhalten.

Auch die Theilnehmer an diesem Titanenkriege mussten, nach den alten Berichten, zur Strafe ihres Frevels, irdische Leiber annehmen. Aus ihrer Asche, so sagt ein Berichterstatter, entstanden die Menschen,[1136] die deswegen, weil sie als Titanen das Fleisch des Dionysos gekostet haben, Dionysische heissen, d. i. seiner strafenden Vergeltung in der Unterwelt unterworfen sind, wie die Verstorbenen, weil sie unter der Herrschaft der unterirdischen Demeter standen, auch Demetrische hiessen (Δημήτριοι, Cerriti). Es ist wohl kein Grund vorhanden, an dem orphischen Ursprung dieser Ansicht zu zweifeln, da sie mit der orphischen Lehre von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes überhaupt auf's Beste stimmt; und nur das ist offenbar ein Irrthum des Berichterstatters, wenn er das ganze Menschengeschlecht von diesen Titanen, den Mördern des Dionysos, herleitet, da uns ein orphischer Vers das Menschengeschlecht schon gleich nach dem ersten Titanenkriege unter der Herrschaft des Kronos vorhanden zeigt.[1084]

Auf das Geheiss des Vaters sammelte nun Apollo die Ueberreste des Dionysos:

„Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und bringe sie her mir,“

sagt Zeus in einem orphischen Fragmente[1101] zu Apollo

nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen. Apollo begrub sie dann auf den Parnasos,[1136] d. h. in Delphi, wo Dionysos in Gemeinschaft mit Apollo verehrt wurde und wo die Ueberreste des Dionysos neben der Orakelstätte begraben liegen sollten.[1137] Also auch hier knüpft sich die orphische Darstellung der Sage an griechische Oertlichkeiten an, und folgt offenbar griechischen, und hier insbesondere delphischen Lokal-Mythen. Aus dem übergebliebenen Herzen aber erweckte Zeus den Verstorbenen zu neuem Leben, indem er ihn durch die Semele wieder geboren werden liess, wie dies in einem Proklischen Hymnus an die Athena in höchst verwunderlicher Weise dargestellt wird.[1138] Athena, so ruft der Hymnus die Göttin an,

„Die Du das Herz gerettet, das unzerstückte, des Herrschers
„Bakchos, den einst in den Tiefen des Aethers zertheilt der Titanen
„Hände. Du nahmest es aber und brachtest es seinem Erzeuger,
„Dass nach des Vaters Rathschluss, dem heil'gen, von Semele wieder
„Nach dem Gang der Natur Dionysos würde verjünget."

Die späteren Mythologen[1139] stellen dies so dar, als hätte Zeus das gepulverte Herz des Zagreus der Semele zu trinken gegeben, wodurch sie mit ihrem Sohne Dionysos schwanger geworden. Auf diese höchst befremdliche Weise wird also der Mythus von Dionysos-Zagreus, dem Sohne der Persephone, an den Mythus vom thebanischen Dionysos, den Sohn der Semele angeknüpft, und Beide, der Gott und der Heros, zu Einer Person verschmolzen. Es geschah dies offenbar im Sinne des späteren Volksglaubens, der längst beide Begriffe: den Herrscher der Unterwelt und den eifrigsten Verbreiter seines Dienstes, gleichsam den Gott und seinen Heiligen, mit einander vermengt

hatte, wie dies schon Diodor ganz richtig bemerkt.[1140] Hier spinnt sich nun der gewöhnliche Mythenkreis vom thebanischen Dionysos weiter fort.[1141] Die Hera, welche dem Dionysos durchaus den Untergang geschworen, habe auch jetzt wieder die Geburt des Gottes hintertrieben, indem sie, nach der bekannten Sage, der Semele den Wunsch eingegeben, den Zeus als Donnerer in seiner vollen Majestät zu sehen. Durch die Erfüllung dieses Wunsches vom Schrecken vor vollendeter Schwangerschaft getödtet, habe Zeus die unreife Frucht aus ihrem Schoosse in seine eigene Hüfte eingeschlossen, um so den Gott allen Gegenbemühungen seiner eifersüchtigen Gemahlin zum Trotze, doch endlich noch in's Leben und an's Licht zurückzurufen. Denn nun gebiert auch im orphischen Gedichte[1142] Zeus selbst schliesslich den so hartnäckig verfolgten Gott, wobei ihm die Nymphe Hippa die Dienste einer Hebamme leistete, und den Neugeborenen in einer Wanne, einem Wiegenkorbe (λίκνον, vannus Jacchi) empfing; ihn so, die Wanne mit dem Kinde auf ihren Kopf setzend, nach dem Ida, dem bekannten kretischen Gebirge, trug, und ihn der Hut des Hermes übergab; weshalb denn bei den Umzügen der Trieterien das Tragen einer Wanne mit dem Dionysoskinde eine der wesentlichsten Ceremonien ausmachte, und Dionysos den Beinamen Liknites, das Wiegenkind, Wannenkind, erhielt. So hatte Zeus also nicht ohne sauere Mühe und nach Ueberwindung nicht geringer Schwierigkeiten den Dionysos doch endlich mit siegreicher Beharrlichkeit zur Welt und in Sicherheit gebracht, und es begreift sich daher, wenn das orphische Gedicht in einem erhaltenen Verse sagt, Dionysos werde das

„Allersüsseste Kind des Götterkönigs benamet.“[1143]

In der That, man sieht, dass auch die griechische Theologie ihre alles menschliche Verständniss übersteigenden Geheimnisse und Wunder hatte. Obgleich nicht alle diese Einzelzüge durch die uns noch erhaltenen orphischen Fragmente überliefert werden, da dieselben gerade aus

diesem Theile des Glaubenskreises äusserst spärlich erhalten sind, so setzt doch ein orphischer Vers, der auf diesen wundersamen Mythus Bezug nimmt, denselben auch im orphischen Gedichte zweifellos voraus.[1141] Denn dieser Vers sagt, in jetzt völlig verständlicher Anspielung:

„So ward wechselnd dem Weine statt Eines ein dreifacher Ursprung;“

er setzt also ganz denselben Mythenkreis voraus, wie die gewöhnlichen Beinamen des Dionysos: der Dreimalgeborene (*τριγέννητος*)[1142] oder der Zweimutterige (*Διμήτωρ*).[1143] Die von den alten Berichterstattern erwähnten[1144] und in den griechischen Trieterien sowohl, wie in Lokalkulten gefeierten „Auferweckungen und Neubelebungen und Wiedergeburten“ des Dionysos erklären sich also aus diesem Mythenkreise ganz vollständig.

Die Sage muss dann mit der Rückkehr in den Himmel und der Aufnahme unter die grossen Götter geendet haben, da es in einem alten Berichte heisst:[1145] Dionysos, der Semele Sohn, der Erfinder des Weines, sei zwar von den Titanen zerrissen worden, aber nach seinem Tode wieder auferstanden (*ἀποθανόντα ἀναστῆναι*) und in den Himmel wieder emporgestiegen (*εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι*). In den orphischen Fragmenten findet sich jedoch nichts hierauf Bezügliches.

Die von Zeus ihm zugedachte Weltherrschaft, welche ihm den Hass und die Verfolgung der älteren Götter zugezogen hatte, erhielt nun Dionysos dennoch, zwar in einer veränderten, aber darum für seinen Verfolger nicht minder empfindlichen Form dadurch, dass er zum Vorsteher des Todtengerichtes in der Unterwelt ernannt, und so das Schicksal des gesammten Menschengeschlechtes in seine Hand gelegt wurde. Das Menschengeschlecht war aber aus den besiegten Theilnehmern der beiden Titanenkriege entstanden, jenen himmlischen Geistern und Dämonen, welche früher vor der Entstehung des Menschengeschlechtes die Erde allein bevölkert hatten, und nun vom Himmel

auf die Erde herniedersteigen mussten, da der ganze Anhang von empörerischen Geistern und Dämonen zu einem Verbannungs- und Büssungs-Aufenthalte auf der Erde verurtheilt worden war. Das irdische Leben eines solchen menschgewordenen Geistes hat nur zum Zweck diese durch den unglücklichen Ausgang jener Götterkämpfe verwirkte Strafe abzubüssen (ob scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nati sumus, sagt Cicero),[1146] damit er von seiner Schuld befreit und wieder erlöst werde (*δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ἵνα σώζηται*, wie schon Plato[1147] als orphische Lehre überliefert), und geläutert und gereinigt in den Himmel zurückkehre, um an der Gemeinschaft der Götter wieder Theil zu nehmen (*κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει*, wie ebenfalls Plato[1148] sagt), d. h. nach unserer Ausdrucksweise: die himmlische Seligkeit wieder zu erlangen. Zu diesem Ende mussten die von der Erde Abgeschiedenen in der Unterwelt sich der Prüfung des Todtengerichtes unterwerfen, welches darüber entschied, ob sie durch ihr irdisches Leben den nöthigen Grad der Lauterkeit und Reinheit erlangt hätten, um in den Himmel zu den seligen Göttern und Geistern zurückkehren zu können. Im entgegengesetzten Falle mussten sie die irdischen Verkörperungen als Menschen, oder je nach ihrem sittlichen Zustande selbst als Thiere[1149] so lange wiederholen: der Kreislauf der Seelenwanderungen (*κύκλος τῆς γενέσεως*, der Kreislauf der Wiedergeburt), bis sie den Zustand einer vollkommenen Heiligkeit wieder erlangt hatten, der sie zur Rückkehr in den Himmel (zur *ἀναδρομὴ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος*, zur Rückkehr in die intelligibele, übersinnliche Welt, wie sich die Neuplatoniker ausdrücken) befähigte, und so dem Kreislauf der Wiedergeburt ein Ziel setzte.[1150] Dies sind die bekannten ägyptischen und pythagoreischen Lehren von der Präexistenz der Seele vor ihrem irdischen Leben, von ihrem irdischen Aufenthalte als einem Büssungsstande, von dem Todten-

gericht in der Unterwelt und der dort stattfindenden Bestrafung, von dem Kreislauf der Seelenwanderung und von der endlichen Rückkehr der geläuterten Geister in den Himmel zur ewigen Seligkeit, — wie wir sie schon kennen gelernt haben, aber auch ausdrücklich zugleich als orphisch überliefert erhalten.

Und jetzt erhellt nun die ganze Wichtigkeit und Ausdehnung der dem Dionysos von Zeus ertheilten Machtherrschaft. Denn über die Abgeschiedenen in der Unterwelt und ihr Schicksal nach dem Tode war ihm Macht und Gewalt gegeben (σὺ δὲ τοῖσιν ἔχεις κράτος, „über Die hast Du Macht und Gewalt," heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos),[1154] denn nur die in der Unterwelt herrschenden Gottheiten: Demeter, Persephone (die erlösende Jungfrau, Κόρη Σώτειρα) und Dionysos, die desshalb auch die „erlösenden Gottheiten" (θεοὶ λύσαντες, λύσιοι) hiessen, nur sie können die Seelen von ihrer Strafe freisprechen. Dies sind aber gerade die drei Gottheiten, welche den in Griechenland angesehensten Sühn- und Weihediensten vorstanden; alle drei mit einander verbunden: Demeter mit Persephone und Dionysos, Mutter Tochter und Sohn, den eleusinischen Mysterien; Dionysos, den über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen sowohl als auch den pythagoreischen Orphiken. Niemand kann das Schicksal der Seelen ändern, sagt ein orphisches Fragment,[1152]

„Niemand vermag es zu ändern, als nur die erlösenden Götter,
„Denen auch Zeus auftrug in Wandrungen buntesten Wechsels
„Und im Kreislauf der Noth umherzutreiben die Seelen."

Nur sie können die Seelen vom
„Kreislauf wieder entbinden und Ausspann gönnen vom Elend." [1153]

Und wenn auch die älteren Griechen die Seelen-

wanderungslehre selber nicht kannten, die erst durch Pherekydes und Pythagoras nach Griechenland verpflanzt wurde, so hatten doch auch bei ihnen die sämmtlichen Weihedienste der unterirdischen Gottheiten, wie z. B. derjenige der Demeter und der Persephone in Eleusis, insbesondere aber die durch ganz Griechenland gefeierten trieterischen Dionysien, die sogenannten Orphika, keinen anderen Zweck, als nur die endliche Erlösung von den Strafen der Unterwelt. Dass dagegen dieser ganze Ideenkreis mit seinen Beziehungen auf die Seelenwanderungslehre in vollem Umfange von dem in der pythagoreischen Schule eingeführten orphischen Weihedienste gilt, versteht sich von selbst; da wir die Seelenwanderungslehre von Pythagoras öffentlich vorgetragen sahen, und sie daher zu denjenigen Lehren der Schule gehört, welche am frühesten und in den weitesten Kreisen bekannt wurden.

Die hohe Verehrung, die dem Dionysos als dem Vorsteher des Todtengerichtes zu Theil wurde, begreift sich also jetzt vollkommen, denn unter den „erlösenden Gottheiten" war Er die hauptsächlichste und erste.

Dir, heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos:[1154]

„Dir wird das Menschengeschlecht vollkommene Festhekatomben
„Weihen durch alle Zeiten in wiederkehrenden Jahren,
„Und Sühnfeier begehn, von der Ahnen Frevel Erlösung
„Suchend. Und über Die hast Du Macht; Du wirst sie, wenn Du es
„Willst, aus drückender Pein und unendlichem Jammer erlösen."

So begreifen sich nun auch die auf den ersten Anblick so befremdenden Beinamen des Dionysos: unser Herr (*ὁ δεσπότης ἡμῶν*),[1155] der Erlöser (*ὁ λυσεύς*,[1154] *λύσιος*,[1156]

gar sehr verschieden vom gewöhnlichen: Bakchus, du Sorgenbrecher!); der Heiland, der Erretter (ὁ σωτήρ):

„Erretter Bakchos aus bestand'ner Noth und Pein"

nennt den Dionysos ein alexandrinischer Dichter der ptolemäischen Zeit.[1157]

Die ächt ägyptische Vorstellung von den aus dem Banne des Schicksals-Verhängnisses erlösenden Göttern, die ganze ägyptische Erlösungslehre finden wir also auch im orphischen Gedichte wieder; Dionysos mit Demeter und Persephone haben ganz dasselbe Amt, wie Osiris, Netpe und Isis, und ihre Weihedienste, die Trieterien und Eleusinien, entsprechen ganz den Weihediensten der Osiriden in Aegypten.

Mit dieser Lehre von dem Todtenrichter-Amte des Dionysos war naturgemäss zugleich eine Darstellung der Unterwelt und des ganzen auf das Leben nach dem Tode bezüglichen Ideenkreises verbunden, und den ausdrücklichen Nachrichten der Alten zu Folge muss diese Schilderung im orphischen Gedichte sogar ausführlich gewesen seyn,[1158] obgleich die aus diesem Theil des Gedichtes erhaltenen Fragmente äusserst kärglich sind. In den überlieferten Nachrichten werden fast alle aus dem ägyptischen Glaubenskreise bekannten Oertlichkeiten der Unterwelt auch als im orphischen Gedichte vorkommend erwähnt: die vier Höllenflüsse,[1159] der stygische Sumpf, der acherusische See mit Charon,[1160] die Seelen-Wiese u. s. w. wie man sie noch heute in den Federzeichnungen des Todtenbuches dargestellt sieht. Alle diese Vorstellungen wurden aber nicht erst mit der Seelenwanderungslehre durch das orphische Gedicht, d. h. durch Pythagoras nach Aegypten gebracht, sondern machten auch ohne die Seelenwanderungslehre schon längst einen Theil der griechischen Theologie aus, da sie bereits im Homer vorkommen, und gleichzeitig mit den ältesten Weihediensten selbst: den samothrakischen, dionysischen, eleusinischen, durch deren Stifter die Pelasger, Orpheus, Melampus, Eumolpos, aus Aegypten nach

Griechenland übertragen worden waren. Wenn also die ägyptischen Priester nicht bloss die pythagoreische „heilige Sage", eben unser orphisches Gedicht, sammt der darin vorgetragenen Seelenwanderungs-Lehre,[1161] sondern auch diesen gesammten älteren Vorstellungskreis von der Unterwelt, ihren Strafen und Belohnungen, wie er den alten Weihediensten zu Grunde lag, aus Aegypten ableiteten und nach ägyptischen Vorbildern ausgebildet seyn liessen,[1162] so sagten sie Nichts, als die einfache geschichtliche Wahrheit, wie sie nun durch die vorliegenden Untersuchungen dieses Werkes unwiderleglich nachgewiesen ist. Der kurzsichtige Eifer unserer neueren Gelehrten, die, ohne auch nur den mindesten Gegenbeweiss führen zu können, diese von den alten Griechen selbst überlieferten Nachrichten, bloss weil sie ihren beschränkten Vorurtheilen widersprechen, portentosa mendacia nennen, erscheint somit in seiner ganzen, unglaublichen Lächerlichkeit.

Gleich kärglich sind die Fragmente aus der Seelenwanderungslehre, obgleich Einzelnes, was uns erhalten ist, beweisst, dass auch hier die Darstellung sehr ausführlich gewesen seyn muss. So scheinen z. B. ein paar erhaltene Verse den Fall darzustellen, wo dieselben Geister in ähnlichen Leibern und unter ähnlichen Familien-Verhältnissen sich wieder verkörpern:[1163]

„Wo die nämlichen Väter und Söhn' einst in den Gemächern
„Und ehrwürdigen Frauen und sorgsam gehüteten Töchter
„Wieder zusammen leben,"

die Palingenesie im engeren Sinne; eine Vorstellung, die offenbar darauf gegründet ist, dass man oft in den Kindern Gestalt und Gemüthsart der verstorbenen Vorfahren wieder zu erkennen glaubt.

Es ist dagegen durchaus nicht wahrscheinlich, dass in diesem Theile des orphischen Gedichtes auch jene Reihe

von Palingenesien vorgekommen sei, welche, nach einer alten Tradition,[1164] als die von Pythagoras sich selbst beigelegten betrachtet werden; eine Tradition, die sammt jener anderen Nachricht, dass er sich auch die Fähigkeit beigelegt habe, die Harmonie der Sphären zu hören,[1165] auf den Pythagoras in den Augen eines jeden Vernünftigen, wenn beide Nachrichten als Ernst gelten sollten, nur ein höchst bedenkliches Licht werfen könnte; denn um beide Behauptungen aufstellen zu können, musste er entweder Schwärmer oder Betrüger seyn. Diese Nachrichten sind aber um so auffallender, weil sie aus alten und guten Quellen stammen, und in ihrer bisherigen Vereinzelung vollkommen räthselhaft waren und ganz unerklärlich schienen. Weder die eine noch die andere können aber im orphischen Gedichte vorgekommen seyn, da sie beide nirgends als orphisch citirt, sondern von den alten Nachrichten nur dem Pythagoras selbst beigelegt werden. Beide konnten sich auch nicht wohl ohne auffallende Verletzung der poetischen Schicklichkeit in einem so ganz objektiv gehaltenen Gedichte, wie die heilige Sage, eingeschaltet finden, da in ihnen die Persönlichkeit des Pythagoras, wenn auch nicht geradezu durch ausdrückliche Nennung des Namens, doch wenigstens durch die Gesammtbeziehungen des Gedichtes, so unzweifelhaft musste bezeichnet seyn, dass die Alten, wie die überlieferten Nachrichten beweisen, darin einstimmig den Pythagoras erkannten. Es hat also die höchste Wahrscheinlichkeit, dass beide Stellen in einer anderen Schrift vorkamen, welche ebenfalls die Schilderung der Unterwelt zum Gegenstand hatte und den Titel einer „Niederfahrt in die Unterwelt" (κατάβασις εἰς ᾅδου) führte.[1166] Diese Schrift muss schon frühzeitig bekannt geworden und also nicht ausschliesslich für die Schule, sondern für das grössere Publikum bestimmt gewesen seyn, da die angeblichen Palingenesien des Pythagoras schon dem Klearch und Dikäarch bekannt waren.[1167] Da eine Schilderung von den in der Unterwelt stattfindenden Belohnungen und

Bestrafungen in dieser Schrift enthalten war, so wurde sie von Pythagoras offenbar zu populär-moralischen Zwecken veröffentlicht, und zwar, den überlieferten Andeutungen zu Folge, auf seinem sybaritischen Landsitze bald nach seiner Umsiedlung von Kroton.[1168] Denn ausser einer Darstellung der Strafen, welche Homer und Hesiod für ihre gottlosen Schilderungen von den Göttern erlitten,[1169] — ein Beweis mehr für die Opposition, welche auch Pythagoras dem populären Glaubenskreise machte, — werden auch noch die Strafen erwähnt,[1169] welche die in verbrecherischem Umgange lebenden Ehemänner in der Unterwelt erführen, eine durch die Umstände wohl nöthig gemachte Wiederholung jenes Themas, mit welchem Pythagoras seine Sittenreform in Kroton begonnen hatte. Diese Schrift war nun allen Andeutungen zu Folge ein Gedicht, und seine dichterische Einkleidung ist es, durch die sich beide Nachrichten einfach und vollständig erklären.

Aus der Zusammenstellung aller Nachrichten ergibt sich nämlich, dass dieses Gedicht als Einleitung mit der poetischen Fiktion begann,[1170] sein Verfasser sei einst jener Aethalides, der Sohn des Hermes zur Zeit der Argonautenfahrt gewesen, welcher sich von Hermes, seinem Vater, als dieser ihm die Gewährung eines Wunsches freigestellt hatte — nur den ausgenommen: nicht zu sterben, — die Gabe eines unzerstörbaren Gedächtnisses erbeten habe, damit er nicht gleich anderen Menschen mit jeder neuen Geburt das Bewusstsein von den vergangenen Zuständen seiner verschiedenen irdischen Verkörperungen verlöre, sondern sowohl lebend, wie abgeschieden, und in jeder Form seiner Verkörperung, die Erinnerung an Alles behielte, was ihm widerführe. So sei er denn nach und nach Aethalides und Euphorbos und der wegen seines Wieder-Erwachens vom Tode berühmte Milesier Hermotimos, darauf ein nicht weiter bekannter delischer Fischer Pyrrhos und zuletzt der Verfasser dieses Gedichtes, Pythagoras geworden, und erinnere sich nun aller seiner Menschwerdungen und ihrer

Erlebnisse bis zur Gegenwart, d. h. bis zur Zeit der Abfassung seines Gedichtes.

Man sieht, Pythagoras knüpft an zu seiner Zeit wohlbekannte und allverbreitete Sagen an. Die Sage von des Aethalides Fähigkeit, abwechselnd auf Erden und in der Unterwelt sich aufzuhalten, als einer Gabe des Hermes, findet sich schon bei Pherekydes von Leros dem Sagenschreiber.[1171] Die Geschichte von dem Milesier Hermotimos und seinem Wiederaufwachen vom Tode hatte im Alterthum grosses Aufsehen gemacht und war allbekannt;[1170] er war es, der das von Menelaos im Branchiden-Tempel aufgehangene Schild des Euphorbus erkannt haben wollte,[1170] und so hatte also Pythagoras in diesen beiden Sagen allen nöthigen Stoff zu seiner Fiktion, bei welcher er nur ein paar beliebige Namen einzufügen brauchte, um die allzuweit scheinenden Zeitabstände auszufüllen.

Der Zweck dieser poetischen Fiktion ist aber auf der Stelle von selber klar; man sieht, dass der Dichter durch sie erklären will, wie er zur Kenntniss der Seelenwanderung und der verschiedenen menschlichen Wiedergeburten gekommen sei. Sie war zugleich nöthig, um in der poetischen Form selbsterlebter und mit-angesehener Ereignisse unterweltliche Scenen in Betreff längst verstorbener geschichtlicher Persönlichkeiten schildern zu können, wie z. B. die Bestrafung Homers und Hesiods; die, da ja Pythagoras keine Ewigkeit der Höllenstrafen annahm, längst beendigt seyn und neuen Verkörperungen Platz gemacht haben musste. Diese Fiktion allein wäre aber nicht hinreichend gewesen, um als Augenzeuge unterweltliche Vorgänge aus der Gegenwart zu schildern; denn wie sollte der Dichter, als gegenwärtig auf der Erde lebend wissen, was jetzt in der Unterwelt sich zutrage? Er fügte also, einer anderen Nachricht zu Folge,[1172] hinzu, dass er, offenbar in der Eigenschaft als Verkörperung jenes von Hermes begünstigten Aethalides, eines Tages verzückt worden sei, d. h. dass seine Seele seinen Leib verlassen habe und

in die himmlischen Regionen aufgestiegen sei, wo sie die Harmonie der Sphären gehört. Und von da sei sie von Hermes in die Unterwelt getragen worden, — denn so muss die Nachricht nothwendig ergänzt werden, um eine Erklärung zu geben, wie der Dichter bei lebendigem Leibe in die Unterwelt kommen konnte. Damit war dann die poetische Möglichkeit gegeben, auch unterweltliche Scenen aus der nächsten Gegenwart zu schildern. Auf diese Weise motivirt, konnten nun Scenen aller Art, sowohl aus der entferntesten Vergangenheit, wie die Bestrafungen Homers und Hesiods, als auch der unmittelbaren Gegenwart, wie die der untreuen krotoniatischen Ehemänner, mit gleicher Berechtigung geschildert werden. Erst der Unverstand der späteren Zeit, besonders als man das pythagoreische Gedicht nicht mehr vor Augen hatte, konnte diese Fiktionen als ernsthaft gemeinte Behauptungen auffassen, und entweder in dem Sinne platter Bewunderung als Zeichen eines übernatürlichen Wesens anstaunen, oder als Windbeutelei und Betrug brandmarken;[1173] wie denn schon einer der Alten den Pythagoreern den Vorwurf machte, sie seien alles Abergläubische und Unsinnige nicht allein zu glauben bereit, sondern hätten auch nicht Weniges der Art selbst erlogen.[1174] Jedenfalls aber leuchtet es von selber ein, dass in einem dogmatischen Gedichte, wie die heilige Sage, derartige Fiktionen, wie die Bestrafung Homers und Hesiods, und der krotoniatischen Ehemänner, in keiner Weise vorkommen konnten.

Durchaus wesentlich aber war die Schilderung des Endzieles aller dieser unterweltlichen und irdischen Mühsal: des endlichen Glückes aus dem Kreislaufe der Seelenwandrungen befreit zu werden, und durch die Rückkehr in den Himmel am seligen Leben der Götter wieder Theil zu nehmen; eine Schilderung der ewigen Seligkeit, wie wir sagen würden, musste nothwendig diesen Abschnitt der Glaubenslehre beschliessen. Dies ist denn daher auch im orphischen Gedichte der Fall. Da die Weihedienste der

unterirdischen Gottheiten: der Demeter und der Kora, insbesondere aber die des Dionysos. die Orphika. den Zweck hatten durch ihre Sühnungen und Weihungen den Eingeweihten die künftige Seligkeit zu sichern, und die zur Erlösung aus der Seelenwanderung nöthige Heiligung und Läuterung der Seelen ja auch der ausschliessliche Zweck der in der pythagoreischen Schule eingeführten Orphika. ja der gesammten pythagoreischen Erziehung war, — so musste diese künftige Seligkeit wesentlich als ein Erbtheil der Eingeweihten betrachtet werden; und es war daher natürlich, dass auch die pythagoreischen Orphika, die ja. wie wir gesehen haben. ganz kirchlichen Charakter hatten, eben so gut wie jede andere Kirche ihren Theilnehmern die künftige Seligkeit verhiessen. Den überlieferten Nachrichten zu Folge[1175] gab denn daher auch das orphische Gedicht eine solche Schilderung von der künftigen Glückseligkeit der Eingeweihten, während es das Loos der übrigen Sterblichen traurig genug darstellte; jene geniessen in Gesellschaft der Götter eines ewigen Freudenrausches, diese dagegen liegen im Sündenschmutz und Schlamme elendiglich begraben (κεῖσθαι ἐν βορβόρῳ). Plato macht sich in seiner Republik über diese, wie es scheint, mit etwas grellen Farben ausgemalte Schilderung nach seiner Weise lustig; obgleich ohne eigentliche Berechtigung, da er in derselben Republik bei seiner eignen weitläufigen Schilderung der Unterwelt mindestens eben so absonderliche Sachen vorbringt. Nichts desto weniger legt er im Phädon[1176] diese orphische Vorstellungsweise dem sich zum Tode vorbereitenden Sokrates in den Mund, und lässt ihn sehr entfernt von allem Spotte sagen: „Und so laufen auch „die, welche uns die Weihen eingerichtet haben, nicht „Gefahr, als einfältig zu erscheinen, wenn sie uns, dem „Wesen nach schon vor Alters, angedeutet haben, dass „wer ungeheiligt und ungeweiht in die Unterwelt kommt, „dort im Schlamme liegen, dass aber, wer geläutert und „geweiht dort hin kommt, mit den Göttern zusammen leben

„werde. Denn es sind, sagen sie, „viel der Nartheken-„träger, doch wenig geweihete Bakchen“, d. h. viel der „Berufenen, doch wenige der Auserwählten.“ Wozu denn die Erklärer ausdrücklich bemerken: Plato spiele hier durchgängig auf das orphische Gedicht an.

So ist nun das Gedicht seinem natürlichen Abschlusse genaht, denn es umfasst jetzt alle wesentlichen Theile eines Glaubenskreises; „es breitet, um mit Göthe's Worten zu „reden, den ganzen Kreis der Schöpfung aus, und wandelt „mit bedächt'ger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur „Hölle.“ In der Form eines Welt-Epos, die, wie wir schon im ersten Theile sahen, allen alten Glaubenskreisen gemein ist, schildert es den ganzen Welt-Verlauf unter sechs aufeinander folgenden Götterdynastien [1177] vom Ur-Anfang an bis auf die Gegenwart.

Die erste dieser Götterdynastien ist die der viereinigen Urgottheit: der „Vierfaltigkeit als Eines“ (der τετρακτύς als ἕν.) Die Urgottheit macht naturgemäss den Anfang.

Dann folgt die Weltschöpfung und die Herrschaft des Phanes und seiner Gemahlin der Nacht über die neugeschaffene Welt:

„Welche zuerst glorreich regierete Erikepäus“

zugleich mit der Nacht, welche als seine Gemahlin

„Führte das würdige Scepter des Erikepäus in Händen.“

Auf Erikepäus folgte Uranos,

„Der nach der Mutter Nacht zuerst die Götter beherrschte.“

Dann folgte Kronos:

„Kronos waltete dann zuerst der irdischen Menschen.“

Dann folgte Zeus:

„Drauf dem Kronos entstammte Gott Zeus, der allwaltende Herrscher.

„Um als Fünfter zu seyn unsterblicher König
der Götter."

Ihm endlich folgte Dionysos, der als Beherrscher der Todten mit Zeus die Weltherrschaft theilt; und hier bei dieser sechsten Götter-Generation hält das Gedicht an:

„Aber beim sechsten Geschlecht ruht nun der Putz
des Gesanges."

weil hier die eigentliche Sagengeschichte, gleichsam das Mährchenhafte des Gedichtes zu Ende ist; denn das ist es ja doch wohl, was als der Schmuck, der Aufputz des Gesanges, seine ausserwesentlichen Flittern betrachtet wird; ganz ähnlich wie Parmenides religiöse Ansichten, die er nicht theilt, aber in seinem Gedichte doch als allgemein verbreitete Meinungen vorträgt, „trügerischen Schmuck der Rede" nennt:

— — — — „Nun lerne der Sterblichen Meinung
„Kennen, den trügrischen Schmuck von meinen Worten vernehmend."[1178]

Hiermit verlässt nun das Gedicht den bisher behandelten Sagenstoff und nimmt noch einmal einen letzten Aufschwung, indem es zu demselben Gegenstande sich erhebt, mit dem es begann: zum Gottesbegriff; und zwar zunächst in Bezug zur jetzigen Weltregierung und ihrer künftigen Stätigkeit und Unveränderlichkeit. Da nach der bisherigen Darstellung alle vorausgegangenen Weltregierungen nach heftigen Kämpfen mit dem Sturze der älteren Götterdynastien endigten, auch Zeus selbst sich eines Angriffs der Titanen hatte erwehren müssen und seinem Lieblingssohne Dionysos nur mit Mühe Herrschaft und Leben gerettet hatte, so lag für das religiöse Gefühl die Frage nah, wie es denn nun mit der jetzigen Götterdynastie des Zeus und der Kroniden stehe und ob ihr nicht doch noch in Zukunft eine ähnliche Umwälzung und ein ähnlicher Sturz drohe. Diese Frage beantwortet das Gedicht nun dahin, dass die Herrschaft des Zeus eine unerschütterliche: machtvolle und unsterbliche (κρατερόφρων

und ἀθάνατος) sei; denn wenn Zeus im Vorhergehenden „unsterblicher König der Götter" heisst, so kann dies nur auf die Unsterblichkeit, die ewige Dauer seines Königthums sich beziehen, da ja Zeus selbst und an sich nicht unsterblicher ist, als alle anderen Götter auch. Diese Unerschütterlichkeit seiner Herrschaft, also die Stätigkeit der jetzt vorhandenen Weltordnung erlangt Zeus dadurch, dass er sich mit der höchsten Urgottheit, welche die gesammte Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, gänzlich vereinerleit, und also auch gleich dieser die gesammte Weltkugel in sich aufnimmt und in seinem Schoosse trägt. Er nimmt somit ganz die Stelle der Urgottheit ein und erlangt dadurch auch deren unbeschränkte Macht über die gesammte Weltkugel; aus einem erzeugten und entstandenen endlichen Geiste, einem Theile der entstandenen und geschaffenen Welt wird er zur unentstandenen und ewigen Urgottheit selbst. Da nun die Identität eines Entstandenen, räumlich und zeitlich Endlichen mit dem Unentstandenen, räumlich und zeitlich Unendlichen an sich ein Ungedanke, ein logisch Unvereinbarliches, ein Ding der Unmöglichkeit ist, so rührt diese Vorstellung selbstverständlich auch nicht aus der Betrachtung der Realität her, sie ist kein aus der Natur der Dinge hervorgegangener Gedanke, sondern ganz einfach nur eine poetisch-spekulative Fiktion zur Einkleidung des philosophisch-religiösen Bedürfnisses, sich von dem rohen Begriffe des Götterkönigs der Volkssage zu dem würdigeren und während der alten Weltanschauung einzig möglichen Begriffe einer übersinnlichen und überweltlichen, unentstandenen und ewigen Gottheit zu erheben. Denn die Vorstellung von einem alles Endliche nach allen Seiten der gränzenlosen Ausdehnung hin unermesslich überragenden Unendlichen, von einer die Weltkugel in sich einschliessenden und in ihrem Schoosse tragenden, rings um die Weltkugel den unendlichen Raum mit ihrer Wesenheit erfüllenden Urgottheit war während der ganzen Dauer der

alten Weltanschauung im Alterthume, durch das Mittelalter hindurch bis in die letzten Jahrhunderte der höchste Begriff, zu welchem die philosophisch-religiöse Spekulation sich erheben konnte. Zu diesem höchsten spekulativen Gottesbegriffe wird also im orphischen Gedichte der populäre Zeusbegriff emporgehoben, und es wird somit hier auf philosophisch-spekulativem Wege ein Denkprocess versucht, der sich auch in andern religiösen Ideenkreisen bis auf unsere Tage in verschiedenen Formen wiederholt hat, der nämlich, dass ein aus der Sagengeschichte hervorgegangenes ursprünglich ganz menschlich gedachtes Wesen nach und nach in der Vorstellung immer höher steigt, bis es endlich mit der Gottheit selbst, dem unentstandenen und ewigen Unendlichen ganz und gar verschmilzt.

Diese höchst überraschende Wendung in der Ausbildung des Zeusbegriffes durch unser Gedicht, diese Verklärung und wahrhafte Apotheose des Zeus, wird nun nicht bloss durch die alten Berichterstatter überliefert, — deren Exegese, wie gewöhnlich, so auch in diesem Theile des Ideenkreises gänzlich verfehlt ist, und wenn sie uns allein zugekommen wäre, uns die richtige Auffassung und ein wirkliches Verständniss ganz unmöglich gemacht hätte,—sondern glücklicher Weise sind uns noch aus diesem Theile des Gedichtes hinreichend zahlreiche und ausgedehnte Bruchstücke erhalten, um wenigstens die Hauptumrisse des Ideenganges und die Schilderung des Zeus als Urgottheit mit des Pythagoras eigenen Worten geben zu können, und so diese überraschende Gedanken-Wendung gegen allen Zweifel zu sichern. Denn ohne die erhaltenen eigenen Worte des Gedichtes würde man immer noch im Zweifel bleiben, ob mit dieser Schilderung der Urgottheit, die ja, wie wir gesehen haben, in Ermangelung einer anderen Bezeichnung auch Zeus genannt wird, wirklich Zeus, der Sohn des Kronos, das Haupt der herrschenden Götterdynastie, die höchste Gottheit des populären Glaubenskreises gemeint sei. Nun aber stellt sich aus den erhaltenen Fragmenten

die Absicht: den Zeus des populären Ideenkreises mit dem philosophisch-spekulativen Begriffe der Urgottheit geradezu zu identificiren, mit ganz unumstösslicher Bestimmtheit und mit vollkommenster Deutlichkeit heraus, und in den darauf folgenden Versen, — nach denen Zeus geradezu Urgottheit und Weltseele ist, und die Weltkugel sein riesiger Leib, den er belebt und beseelt, so dass Niemand auch nur die entfernteste Aehnlichkeit zwischen diesem Zeus und dem ganz menschenähnlich gedachten der griechischen Sagengeschichte auffinden würde, — in denselben Versen wird nichts desto weniger dieses so grossartig geschilderte göttliche Wesen ausdrücklich Kronion, Kronide, genannt. Es kann also über die absichtlich bezweckte Identificirung beider so ganz verschiedener Begriffe auch nicht der mindeste Zweifel übrig bleiben. Andere unbestimmtere und auf den ersten Anblick räthselhaftere Bezeichnungsweisen erklären sich dann durch diese Identificirung vollständig; wie wenn es z. B. gleich im Anfange dieser Stelle heisst: Zeus sei der Erste und der Letzte, da Zeus einerseits als Urgottheit, und andrer Seits als Kronide, der letzte der Götterdynasten, allerdings diese beiden Stellen zugleich einnimmt. Und dieser Sprachgebrauch, der den Namen des höchsten Gottes im populären Ideenkreise auf den spekulativen Begriff der Urgottheit überträgt, ist es denn offenbar auch, der bei Pythagoras zwischen beiden so verschiedenartigen Begriffen die Brücke zur Identificirung schlug.

Dass aber diese Apotheose des Zeusbegriffes den Schlussstein des ganzen dogmatischen Theiles bildete, dass er auf diese Weise mit derselben Gedankenreihe schliesst, mit der er begann, so dass dieser geläuterte und gereinigte Gottesbegriff als das Hauptresultat des Ganzen auf's Schärfste hervortritt, dies beweisst offenbar, dass dieser Gottesbegriff der Grundgedanke des Dichters, der Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung ist, die er, nach der bewiesenen gewissenhaften Treue in Ueberlieferung des ganzen zu seiner Zeit vorhandenen Glaubens-

kreises, des ganzen traditionellen Stoffes und Wustes, hervorzuheben ein doppeltes Interesse haben mochte. Zugleich aber bildet dieser Gottesbegriff den Uebergang zu dem noch folgenden Theile des Gedichtes, zur Darstellung seiner Sittenlehren, der Diatheken, welche Pythagoras, wie alle grossen Sittenlehrer, ebenfalls wieder an den Gottesbegriff anknüpft, und zwar an denselben, mit dem er die Dogmatik seines Gedichtes schliesst, und den er nun in kurzen und scharfen Zügen vorwiegend von der sittlich metaphysischen Seite ausführt. Hier ist Pythagoras ganz Er selbst, und man fühlt sich von dem Odem eines menschlich edelen, wahrhaft wohlthuenden Gedankenkreises angeweht. Dass aber diese beiden Theile des Ideenkreises eng mit einander verbunden waren, erhellt auch daraus, dass die Anfangs-Verse des Schlusses:

„Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
„Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden",

und die Anfangsverse der Diatheken:

„Ich will jetzt
„Zu den Geweiheten reden, Profanen schliesset die Thüren",

bei den Alten am frühesten und allgemeinsten citirt werden, ja fast sprüchwörtlich geworden sind, wie es gewöhnlich mit den lesbaren Anfängen und Enden sonst unlesbarer Schriften zu geschehen pflegt. Die aufrollende Hand und das durchlaufende Auge, von dem fremdartigen Inhalte abgeschreckt, dringen nicht tief in das Innere des Buches ein, sondern bleiben am Anfange und Ende haften, so dass auf die Lektüre beider das ganze Studium des Buches und die Bekanntschaft mit ihm beschränkt bleibt.

Die erhaltenen orphischen Fragmente, welche diesen überraschenden Gottesbegriff noch ziemlich vollständig enthalten, aus den verschiedenen Berichterstattern zusammen-

gestellt, und gegenseitig so viel als möglich ergänzt, lauten nun wie folgt:

Zeus, offenbar veranlasst durch den letzten Angriff der Titanen, von dem seine Herrschaft heftig bedroht worden war, befragt die Nacht, welche ihn erzogen hatte:

„Heilige Nacht, o Mutter, du höchste der Göttinnen, wie, sag',
„Wie doch mach ich festdauernd die Herrschaft über die Götter?[1179]
„Wie soll als Eins mir das All, und gesondert doch Jedes bestehen?[1180]

Man muss gestehen, dass diese letztere Frage, das Grund-Problem der All-Einheits-Lehre, in dem Munde des Zeus hier an diesem Orte überraschend genug lautet. Darauf antwortet die Nacht:[1180]

„Rings mit unendlichem Aether (dem Urgeiste) umfasse das Weltall, und nimm den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige Erde,
„Samt dem Meer und den Wundern all, die der Himmel umschliesset, (Sonne und Mond und die Planeten mit ihren Firmamenten)
„So umspannst Du das All mit unauflöslichem Bande
„Und aus Aether gefügt (geistiger Natur) ist Dir die goldene Kette".

Dies thut nun Zeus, er umspannt ringsum die Weltkugel, d. h. er wird zur Urgottheit selbst, welche die Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, und nimmt so das Weltall mit sammt dem dasselbe erfüllenden Schöpfergeiste, dem Erikapäus, ganz in sich auf:[1181]

„Als er des Phanes Kraft, des Erstgebornen, verschlungen,
„Und jetzt den Bau der Welt in seinem geräumigen Schoosse trug,
„Mischten mit seinen Gliedern des Gottes Gewalt sich und Stärke.

„So nun befand sich im Innern des Zeus, mit dem sämmtlichen All, des
„Ausgebreiteten Aethers und Himmels glänzende Höh', der
„Oed aufrauschenden See und der grünenden Erde Gebreiten,
„Auch des Okeanos Fluth, und der Unterwelt äusserste Tiefen,
„Flüsse sowohl, als das tosende Meer, und das Andere Alles,
„All die unsterblichen Götter, und Göttinnen alle, die sel'gen,
„Was da entstanden schon war, und was da entstehen noch sollte,
„All das war nun im Schoosse des Zeus zusammen vereinigt."

So war nun Zeus Alles in Allem: die höchste das All beseelende und regierende Urgottheit; und die Weltkugel war sein riesiger Leib:[1181]

„Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
„Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden,
„Zeus war der zeugende Mann und der ewige Zeus auch die Jungfrau (er vereinigt in sich alle schöpferischen Kräfte),
„Zeus ist die Feste der Erd' und des sternenbesäeten Himmels.
„Zeus ist der Odem des Alls und der Strom nie rastender Wärme.
„Zeus ist die Wurzel des Meers und Zeus ist Sonnen- und Mond-Ball.
„Zeus ist Herrscher, Zeus selbst der Ur-Erzeuger des Weltalls.
„Eine Kraft ist, Ein Geist, des Weltalls gewaltiger Urgrund,

„Und Ein göttlicher Leib, in dem dies Alles herumkreist:
„Feuer und Wasser und Erde und Aether, Nachtdunkel und Tagslicht,
„Einsicht auch, der erste Erzeuger, die freudige Liebe (Phanes),
„Denn dies Alles ja liegt in des Zeus geräumigem Weltleib.
„Als dess Haupt ist zu sehn, und als sein herrliches Antliz
„Glanzvoll schimmernd der Himmel, und in unsäglicher Schöne
„Schweben als goldene Locken ringsum die funkelnden Sterne.
„Goldene Hörner bilden, je eins auf jeglicher Seite (nach dem Bilde des Zeus Ammon mit Widderhörnern)
„Aufgang und Untergang, die Pforten der himmlischen Götter (der auf- und untergehenden Gestirne und Himmelskörper).
„Augen sind Sonn' und Mond, einander entgegen sich stehend;
„Geist untrüglich und hehr ist der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt. Denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus, des gewalt'gen Kroniden.
„Solch' ein unsterbliches Haupt und solch' ein Denken nun hat er.
„Ein gleich glänzender Rumpf auch, ein unermesslicher, ward ihm,
„Unzerstörbar riesig, mit riesig gewaltigen Gliedern:
„Schultern des Gottes und Brust und geräumiger Rücken, das ist die

„Weithinreichende Luft, und mit Fittigen ist er beflügelt,
„So dass allüberall er schwebt. Sein heiliger Schooss ist
„Ihm Allmutter die Erd' und der Berg' hochragende Gipfel,
„Mitten als Gürtel umfasst von der Fluth des rauschenden Meeres.
„Unterste Fusssohl' ist ihm des Tartarus modriger Abgrund
„Sammt den Wurzeln der Erd' und der Unterwelt äussersten Gränzen.
„In sich barg er das Alles, um wiederum dann aus dem Busen
„Wunder auf Wunder wirkend, an's fröhliche Licht es zu fördern.

Die in ihrer Art einzige Beschreibung selbst bedarf keines weiteren Kommentars, und nur für ihre Würdigung im Ganzen ist vielleicht zu bemerken, dass gerade ihre Unbildlichkeit, d. h. die Unmöglichkeit, die einzelnen Theile dieses riesigen Weltleibes zu einer wirklich menschlichen Gestalt zu vereinigen, — was, wenn ein solches Bild bezweckt wäre, ein ästhetischer Mangel seyn würde, — in spekulativ-philosophischer Beziehung ein Vorzug ist, da durch das Bild des kugelförmigen Weltalles die gewöhnliche menschenähnlich gedachte Vorstellung von der Gottheit gerade zerstört werden soll. Wenn man daher von dieser angeblichen Aehnlichkeit der Weltkugel, als des Leibes der Gottheit, mit der menschlichen Gestalt ausgehend, zwischen dem Bau der Welt, der grossen Welt, dem Makrokosmus, und dem des Menschen, dieser kleinen Welt, dem Mikrokosmus, allerlei Analogien aufstellte, welche insbesondere dem astrologisch-medicinischen Aberglauben dienen sollten, — die Aderlass-Männchen auf unsern alten Volkskalendern waren noch ein Ueberrest dieses Aberglaubens, — so ist

dies, wie so vieles Andere, was sich an des Pythagoras Fersen angeheftet hat, ein Auswuchs späterer Schwachköpfigkeit, den, wie man sieht, Pythagoras selbst nicht verschuldet.

Indem auf diese Weise Zeus mit der Urgottheit vereinerleit, und seine Herrschaft für unsterblich, d. h. für ewig erklärt wird, scheint zugleich der jetzige Zustand des Weltalls für gleich ewig erklärt zu werden, da ja die Weltkugel als der Leib des Zeus betrachtet wird, und mit ihm aufs Engste verbunden ist. Dies schlösse also die Vorstellung in sich, dass die Welt, wenn gleich entstanden, dennoch ewig fortdauere, wie dies die Lehre des Plato ist, und wie sie in den späteren hermetischen Schriften auch als ägyptische Lehre vorkommt. Demungeachtet wird uns berichtet, dass Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, der Welt eine bestimmte Dauer beigelegt habe; das grosse Weltjahr, dessen Winter, d. h. nach der alt ägyptischen an den Wasserstand des Niles gebundenen Jahresform: dessen Beginn die allgemeine Erd-Ueberschwemmung, die Sündfluth (der κατακλυσμός), und dessen Sommer, d. h. dessen Ende, die allgemeine Welt-Gluth, die Welt-Verbrennung (die ἐκπύρωσις) sei.[1182] Nach dieser Welt-Dauer würde dann das Urdunkel, die Urgottheit, wieder die Uebermacht haben, d. h. offenbar die Welt würde in die Urgottheit wieder aufgelöst werden.[1183] Diese Lehre würde mit der ewigen Herrschaft des Zeus auch nicht gerade im Widerspruch stehen, denn da ja Zeus mit der Urgottheit einerlei ist, so würde seine Herrschaft mit oder ohne Welt gleich ewig seyn. Eine solche Wiederauflösung der Welt in die Gottheit wäre dann in vollkommner Uebereinstimmung mit den ähnlichen Vorstellungen der vorhergehenden jonischen Denker und insbesondere des Anaximander, was natürlich sehr zu ihren Gunsten spricht. Ein ähnlicher Meinungs-Zwiespalt über die Zukunft des Weltalles stellte sich schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre heraus,

und es ist nichts weniger als unmöglich, sondern sogar höchst naturgemäss und wahrscheinlich, dass auch bei den Aegyptern wie bei jedem andern Kulturvolk verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrmeinungen bestanden. Zu irgend einem bestimmteren Ergebnisse lässt sich bei der Mangelhaftigkeit und Kärglichkeit der überlieferten Nachrichten nicht gelangen.

So endet dieser erste dogmatische Theil der heiligen Sage, und an ihn knüpft sich unmittelbar ihr zweiter, moralischer Theil: der Vortrag der Sittenlehren, der Diatheken, in der Form einer Anrede an den in den orphischen Weihedienst eben aufgenommenen Schüler. Auch bei der Darstellung dieses Theiles können wir uns gleich kurz fassen und lediglich des Pythagoras eigene Worte anführen; dieser wirklich und wahrhaft edle Theil des Gedichts würde durch jede Zuthat nur entstellt werden. Der Leser wird nach dem Vorhergegangenen durchaus nichts Unverständliches vorfinden; und über den Inhalt: die trefflichen, von dem freiesten geistigen Gesichtskreis, dem reinsten Adel der Gesinnung, und der reichsten Welt-Erfahrung zeugenden Gedanken selbst, den Leser belehren zu wollen, hiesse an seinem gesunden Menschen-Verstande und seinem unverdorbenen sittlichen Gefühle zweifeln.

Pythagoras redet also den versammelten Kreis seiner reiferen, in den orphischen Weihedienst schon aufgenommenen Schüler, die Esoteriker, an, und insbesondere den eben durch die letzte feierliche Einweihung in diesen engern Kreis Eintretenden. Zu den Profanen, welche das Recht nicht haben zuzuhören, gehören Alle in den orphischen Dienst nicht Eingeweihten, und insbesondere die jüngeren, noch unreiferen Mitglieder der Schule selbst. Die Scene ist das Homakoïon, der grosse gemeinschaftliche Hörsaal der Schule, durch einen Vorhang in zwei Hälften getheilt, in deren einer, dem Allerheiligsten der Schule, Pythagoras persönlich lehrt, und in welchem jetzt Alle zum engeren

Kreise der Esoteriker Gehörigen versammelt sind. Der Leser erinnert sich der früher beschriebenen Feierlichkeiten des Weihedienstes: des düsteren Nacht- und Sühn-Dienstes mit seinen Todten-Feierlichkeiten, seinem Nachtmahle unter Choralgesang und Spendeopfern, und sodann der darauf folgenden fröhlichen Tages-Feier mit ihren Festzügen in die Tempel der Götter zu solennem Dank-Gottesdienste. Am Morgen dieses zweiten Tages, nach vollendetem Gottesdienste, muss man sich diese Anrede gehalten denken, deren gehobene Stimmung, — sie steigert sich bis zum Gebete, und schliesst mit der Aussicht auf eine selige Unsterblichkeit, — ganz den Charakter einer solchen freudigernsten Feierlichkeit an sich trägt. Pythagoras also spricht:[1184]

„Jünglinge, horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt
„Zu den Geweiheten reden. Profanen schliesset die Thüren,
„Allen zumal. Du Sprössling des leuchtenden Monds und der Musen
„Sohn, Du höre. Denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
„Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende.
„Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr, sie fass' in das Auge,
„Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandel' auf ihrem
„Pfad recht, einzig den Blick auf den Herrscher des Weltalls gerichtet,
„Einer Er, sein selbst Grund. Von dem Einen stammt alles Geschaffne,
„Darin tritt Er hervor; denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
„Anzuschauen im Stande, obgleich sie Sämmtliche Er schaut.

„Er ist's, der aus Gutem den Sterblichen Uebles verhänget:
„Schauder erregenden Krieg und beweinenswürdige Trübsal;
„Auch ist kein Anderer ja noch ausser dem grossen Beherrscher.
„Aber Ihn kann ich nicht schau'n; denn in Dunkel ist er gehüllet,
„Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
„Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
„Denn auf das eh'rne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
„Seinen goldenen Thron, die Erde liegt ihm zu Füssen,
„Und bis fern zu den Gränzen des Oceans hält er die Rechte
„Allhin ausgestreckt; vor ihr erbeben die hohen
„Berg' und die Ström' und die Tiefen des bläulichen dunkelen Meeres.

„O Du Herrscher des Meers und des Landes, des Aethers und Abgrunds,[1185]
„Der Du den festen Olymp mit deinem Donner erschütterst,
„Du, vor welchem die Geister erschauern, die Götter erzittern,
„Dem die Geschicke gehorchen, so unerweichlich sie sonst sind,
„Ewiger Vater der Mutter Natur, dess Wille sich Alles
„Beugt, der die Winde bewegt, den Himmel mit Wolken verhüllet,
„Dess Blitzstrahlen der Aether sich theilt, — Dein ist der Gestirne

„Ordnung, sie laufen nach Deinen unwandelbaren Geheissen,
„Dein ist der junge Lenz, der von purpurnen Blumen erglänzet,
„Dein ist des Winters Sturm, der Schneegestöber heranführt,
„Dein ist der bakchisch jubelnde Herbst, der Früchte vertheilet.
„Ew'ges unsterbliches Wesen, nennbar Unsterblichen einzig,
„Komm, mit dem mächtigen Schicksal vereint, o erhabenste Gottheit,
„Furchtbar und unbezwinglich und ewig, in Aether gehüllt, und
„Gnad' uns, gepriesene Zahl, die Du Götter und Menschen erzeuget,[1186]
„Heil'ge Vierfaltigkeit du, die der ewig strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die heilige Urzahl (die Vierfaltigkeit, die Urgottheit)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier (dem unendlichen Raume), die gebiehrt dann die Mutter des Alls (die Weltkugel), die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, erstgebor'ne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn, die
„Schlüsselhalt'rin des Alls, die der Urzahl (der Urgottheit) gleichet in Allem.

„Aber du, säume nicht zögernd, du Sterblicher, wechselnd gesinnter,[1187]
„Sondern zur Umkehr lenkend mach' huldvoll-geneigt dir die Gottheit.

„Ehre zuerst die unsterblichen Götter, so wie es die Sitte[1168]
„Lehrt; hoch halte den Eid, und dann die erlauchten Heroen.
„Leist' auch die bräuchlichen Pflichten den unterird'schen Dämonen.
„Ehre die Eltern sodann, und die Dir am nächsten verwandt sind,
„Und von den Andern erwähle zum Freund, wer an Tugend hervorragt.
„Werde dem Freund nicht Feind um kleine Fehler, so lang Du
„Irgend nur kannst; wohnt Können und Müssen doch nah bei einander.
„Dies nun halte Du so.

„Zu beherrschen gewöhne Dich aber
„Dieses: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und die Wollust, und dann den
„Zorn. Unsittliches sollst Du mit Anderen weder verüben,
„Noch auch allein; denn es ziemt Dir am meisten Scham vor Dir selber.

„Ferner Gerechtigkeit lern' in Werken und Worten zu üben,
„Und bei Nichts Dich im Leben mit Unvernunft zu betragen.
„Sondern erwäge, dass blos der Tod uns Allen gewiss ist,
„Dass man den ird'schen Besitz bald aber gewinnt, bald verlieret.
„Drum, was des Himmels Geschick an Schmerzen den Sterblichen bringet,
„Wenn Du Dein Theil empfängst, so trag' es und murre nicht, sondern

„Suche zu heilen, so viel Du vermagst, und denke, dass dessen
„Doch nicht allzuviel aufbürdet das Schicksal den Guten.

„Vielerlei ist das Gerede, bald gut und bald schlecht, das die Menschen
„Trifft; drum lasse Du's weder Dich jemals erschrecken, noch jemals
„Gar am Handeln verhindern; und saget man Lügen, so trag's mit
„Gleichmuth.

„Was ich Dir aber jetzt sage, das thue vor Allem:
„Niemand mit Wort und mit That bewege Dich je, dass Du Etwas
„Thust oder sagst, was Du selber nicht als das Bessere billigst.
„Vor der That überlege, damit es nichts Thörichtes werde,
„Sondern Du nur vollführst, was nicht nachher Dich gereu'n wird,
„Tröpfe nur sagen und thun, was Unvernunft für einen Mann ist.
„Was Du nicht recht verstehst, unternimm nicht, sondern wo's Noth ist,
„Lass Dich belehren. So wird das Leben Dir heiter und leicht seyn.

„Auch die Gesundheit des Körpers ist werth, dass Du nicht sie missachtest,
„Sondern in Speis' und in Trank und in leiblichen Uebungen halte
„Mass; und das richtige Mass heiss ich was nie Dich erschöpfet.
„Sauberkeit-liebend auch sey, doch fern von Ueppigkeit, Deine

„Lebensweise; vermeide dabei, was Neid Dir erreget.
„Keinen unpassenden Aufwand, wie Der, dem fein'rer Geschmack fehlt!
„Sei aber auch nicht knickrig. Denn Mass ist in Allem das Beste.
„Handle nur so, dass Du selbst nicht Dir schadest, und denke zuvor nach.

„Niemals lasse den Schlaf auf die zarten Augen Dir sinken,
„Eh' von den Werken des Tags dreimal Du jedes gemustert.
„Wo ward gefehlt? Was gethan? Ward keine Pflicht unterlassen?
„So anfangend vom Ersten geh' Alles durch, und wofern Du
„Schlechtes gethan, so erschrick! Wenn aber Gutes, so freu' Dich!
„Dem weih' Müh, dem Sorgfalt und Fleiss, dess pflege mit Liebe!
„Dies ist's, was auf die Fährte der göttlichen Tugend Dich bringt, bei
„Dem, der unserem Geist die Vierfaltigkeit lehrte, den Quell der
„Ewig strömenden Schöpfung! Geh nur getrost an das Werk, und
„Bitte zu End' es zu führen die Götter.

„Wenn dies Du erlangst, so
„Wird der unsterblichen Götter und sterblichen Menschen Verbindung
„Klar Dir, wie sie durch Jedes hindurch geht und Jedes beherrscht; doch
„Klar auch, dass, nach Gebühr, die Natur in Allem sich gleich bleibt,
„So dass Du Nichts Unmögliches hoffst, und von Nichts überrascht wirst;

„Klar, dass die Menschen auch leiden an selbst verschuldeten Uebeln.

„O die Unsel'gen! sie hören und sehn Nichts vom nahegelegnen
„Guten, und auch die Erlösung vom Uebel erkennen nur Wen'ge.
„So verblendet den Sinn die Thorheit ihnen. Vom Wirbel
„Lassen sie unvermerkt sich in Leid fortreissen, weil nicht sie
„Ahnen, dass schlimmes Gefolge, das schadende Unheil, sich ihnen
„Anhängt, das man nicht locken, nein fliehn muss, indem man ihm ausweicht.
„Vater Zeus, o wie vielfachem Weh enthübest Du Alle,
„Wenn Du nur Jeglichem zeigtest, was für ein Dämon ihm nachfolgt.

„Aber nur Muth, da göttlichen Stammes die Sterblichen sind, und
„Ihre geweihte Natur sie, bevorzugt, Jegliches selbst lehrt!
„Ward Dir dies nicht versagt, so erlangst Du auch, wie ich ermahne,
„Dass Du die Seele Dir heilend von diesen Leiden errettest.
„Meide die Anfänge nur, von dem was ich sagte, zur Läutrung
„Und zur Erlösung des Geist's streng-prüfend; erwäge nur Jedes,
„Und erwähl' die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker.

„Wenn Du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst Du unsterblich seyn, ein seliger Gott, und
kein Mensch mehr.“

Hiermit endete dieser zweite moralische Theil der heiligen Sage, den wir wohl auch nur in seinen Hauptumrissen besitzen, wenn er gleich offenbar weniger lückenhaft erhalten ist, als der erste Theil. Es folgten nun noch einige Verse, die sogenannten „Orphischen Schwüre“ (Ὅρκοι), welche das Ganze abschlossen. Sie scheinen, — denn etwas ganz Bestimmtes lässt sich aus dem kurzen, gerade der wesentlichen End-Zeilen entbehrenden Fragmente nicht festsetzen, — den Leser beschworen zu haben, entweder Nichts an dem Buche zu ändern, oder seinen Inhalt geheim zu halten. Was uns überliefert wird, lautet nach Beseitigung einiger späteren Entstellungen: [1189]

„Ja beim Himmel beschwör' ich, dem weisen Werke
des grossen
„Gottes Dich, und beim Lichte des Vaters, das er
zum ersten
„Mal' ausstrahlte, wie seinen Rathschlüssen gemäss
er den Weltbau
„Gründete,“ —

und muss etwa so ergänzt werden:

„Dass Du dies Buch vor jeder Entweihung
bewahrest.“

Die Sitte, einen solchen das Buch schützenden Epilog anzuhängen, kommt auch sonst vor und ist bei der heiligen Sage in beiden oben angegebenen Beziehungen gleich gut denkbar; denn einerseits wurden die Bücher im Alterthume ja nur durch Abschreiben vervielfältigt, der Abschreiber konnte sich also auch leicht Veränderungen erlauben: andrerseits aber war die Geheimhaltung des Buches durch die Natur des Ideenkreises geboten, der sich an einen der grossen Menge unzugänglichen Weihedienst anschloss, zu welchem Pythagoras, wie wir sahen, selbst nur die reiferen seiner Schüler zuliess. Mehr als diese Denkbarkeit lässt sich aber nicht nachweisen.

So haben wir also dies in seiner Art ganz einzige religiös-philosophische Gedicht des griechischen Alterthumes genauer kennen gelernt; wir haben uns überzeugt, dass seine Bruchstücke noch zahlreich genug sind, um alle wesentlichen Umrisse des in ihm enthaltenen religiös-philosophischen Lehrbegriffes vollkommen scharf und genau erkennen zu lassen: und ein nicht blos dem weiteren Kreise der Leser, sondern auch den betreffenden Fachgelehrten selbst: den Mythologen, Philologen und Philosophen, nur höchst ungenügend bekannter und desshalb ganz unverstandener Ideenkreis tritt uns aus den Fragmenten dieses Gedichtes entgegen.

Trotz der Fremdartigkeit seiner Form, trotz des in ihm aufgehäuften Mythenwustes kann sich dieser Ideenkreis dennoch an Gedankengehalt und an grossartiger Schönheit seiner allgemeineren Theile mit den dogmatischen Ideenkreisen anderer Völker und anderer Zeiten getrost messen; zugleich wird durch ihn auch für ein wichtiges, ja das wichtigste Gebiet des griechischen Alterthumes, für die antike Wissenschaft, der Zusammenhang des Occidentes mit dem Oriente, den beschränkten Vorurtheilen der Zeitgenossen gegenüber, unwiderleglich dargethan. Seine Bedeutung für die Kulturgeschichte des Alterthums, ja selbst noch für die geschichtliche Entwicklung der heutigen aus der Ueberlieferung des Alterthumes hervorgegangenen religiösen und philosophischen Ideenkreise, braucht also nicht erst noch hervorgehoben zu werden. Das wahre Verständniss der alten griechischen Philosophie und Religion wird durch ihn erst aufgeschlossen. Die auf seine Wiederherstellung gewandte Mühe war also nicht vergeblich, obgleich die Leser aus seiner jetzt vorliegenden einfachen und klaren Darstellung schwerlich auch nur ahnen, wie gross diese Mühe war, welches unentwirrbare Chaos dem Darsteller vorlag, und welche gränzenlose, auch die äusserste Geduld und Beharrlichkeit aufreibende Geistes-Arbeit zu überwinden war, ehe das jetzige Licht und Verständniss gewonnen

wurde. Nur das Studium der Vorgänger und der Quellen selbst kann einen Begriff davon gewähren. welchen aufgehäuften Schutt von Unsinn und Missverstand der Verfasser wegzuräumen hatte, bis er die Grundrisse dieses alten Denkgebäudes nur erst entdeckt, geschweige denn seinen Aufbau aus den zerstreuten Bruchstücken zu dem Grade der Vollendung und Festigkeit gebracht hatte, mit dem es jetzt, nach allen seinen wesentlichen Theilen wieder aufgerichtet, in klaren Umrissen vor den Augen des Lesers dasteht. Denn, wie bei allen Untersuchungen dieses Werkes, so handelt es sich auch hier nicht um einen jener Phantasiebauten, wie sie noch neuerdings von unseren spekulativen Alterthums-Konstruktoren mit vieler Verschwendung von geistreichen Hypothesen und wenigem Aufwand von positiver Sach- und Sprach-Gelehrsamkeit über Nacht aus dem Boden gezaubert wurden, sondern um langjährige im Dienste einer höheren Idee unternommene mühselige Quellenforschungen auf zum Theil nur oberflächlich und schlecht bearbeiteten, zum Theil ganz unbekannten Wissens-Gebieten, die eine nicht geringe Ausdehnung von Sach- und Sprach-Studien und eine noch grössere Selbstverläugnung erforderten, da ihre mit sauerer Anstrengung errungene Resultate von den Vorurtheilen der herrschenden Schulen, wie die That gezeigt hat, nur eine übelwollende, ja feindselige Aufnahme und wenig Dank zu erwarten hatten. Seine schon im ersten Theile befolgte Methode der Quellenforschung und Darstellung hat aber der Verfasser in diesem vorliegenden Theile seines Werkes in immer zunehmendem Grade gesteigert, da, wie der uneingenommene Leser schon bemerkt haben wird, die gegebene Darstellung, soweit es nur irgend möglich war, nur aus dem überlieferten authentischen Quellen-Material und insbesondere vorwiegend nur aus den Bruchstücken der betreffenden philosophischen Originalschriften mit strengster kritischer Sichtung zusammengesetzt ist, so dass namentlich die Darstellung der heiligen Sage geradezu ein mit

der grössten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit restaurirtes Mosaikbild des orphischen Gedichtes selbst ist. Wir haben also hier ein ganz reines und authentisches, kritisch gesichtetes historisches Material vor uns, das wohl geeignet sein wird, von unsern philologischen Geschichts-Phantasten als eine Probe positiver historischer Kritik studirt, und wofern sie es fähig sind, nachgeahmt zu werden.

Aus Lehrinhalt, Gedankengang und Plan der auf diese Weise restaurirten heiligen Sage, ergeben sich nun eine Reihe der wichtigsten Konsequenzen, welche als innere Beweismittel die äusseren geschichtlichen Zeugnisse aufs Glänzendste bestätigen.

Zuvörderst ergibt sich aus dem Lehrinhalt des Gedichtes, dass es den Namen des „orphischen“ mit allem Rechte führt, da es mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule wirklich in engster Verbindung steht, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideenkreis, die „orphische heilige Sage“ ganz in der Weise darstellt, wie wir dies in der Einleitung zu diesem Abschnitte aus den Angaben der Alten schlossen, und früher schon, bei der Darstellung des orphischen Weihedienstes selbst, als höchst wahrscheinlich voraussetzten. In unmittelbarster, allerengster Verbindung mit dem orphischen Weihedienste steht zunächst die Lehre von den letzten Dingen: dem Leben nach dem Tode, der beim Seelengerichte in der Unterwelt stattfindenden Belohnung und Bestrafung, der in Folge hiervon eintretenden Seelenwanderung, und der endlichen Erlösung und Wiederkehr zum Aufenthalte der Seligen im Himmel; diese Lehre bildet den eigentlichen Grund und Boden des orphischen Weihedienstes. Die Lehre von den letzten Dingen selbst aber ist nur eine nothwendige Weiterbildung und Konsequenz anderer vorhergehender Theile des Ideenkreises, die ihrerseits der Lehre von den letzten Dingen wieder als Boden und Grundlage dienen; dies sind die Lehren von den Götter-Empörungen, die durch diese Götter-Empörungen

bedingte Menschwerdung der besiegten Dämonen, die ganze Entstehung des Menschengeschlechts zur Büssung und Sühnung dieser Frevel, der hiedurch bedingte Zweck des irdischen Lebens, seine enge Verbindung mit dem Leben nach dem Tode, und seine wiederholt fortgesetzte Erneuerung zur Erlangung der nöthigen Lauterkeit und Heiligung bis zur endlichen Erlösung; eine weitere unmittelbare Folge dieser Götter-Empörungen ist endlich ja auch die Herrschaft des Dionysos über die Verstorbenen. Alle diese Lehren hängen auf's Allergenaueste mit einander zusammen, und bedingen einander gegenseitig. Die Lehre von den Götter-Empörungen selbst ist aber auf's Engste mit jener anderen von dem Wechsel der Götterdynastien verbunden, die ihrerseits nur der Ausdruck für die bei der Weltschöpfung stattfindenden Epochen der Weltausbildung sind, und also eine ursprünglich kosmogonische Bedeutung haben. Ja, der ganze praktisch so wichtige Vorstellungskreis von der endlichen Erlösung aus dem Banne des Schicksals und von den mit dieser Macht begabten erlösenden Gottheiten hängt auf's Engste zusammen mit der so eigenthümlichen Lehre von der Urgottheit als einer Viereinigkeit von selbstständigen Urwesen, unter denen neben dem ewigen mit Intelligenz und Willen handelnden Geiste auch das Fatum, das zwingende Schicksal, die unabänderlich geordnete Nothwendigkeit eine so hohe Rolle spielt. Die ganze Erlösungslehre bildet offenbar nur die Ergänzung, die praktisch versöhnende Milderung dieser mit der Urgottheit selbst verbundenen Schicksalsidee. Auf diese Weise ist der ganze Ideenkreis durch das Band eines inneren Zusammenhanges auf das Festeste mit einander verkettet, und sein eigentlich theoretischer, spekulativ-theologischer Inhalt dient zugleich als Grundlage und Boden seines praktisch religiösen, anthropologischen Theiles, seiner Erlösungslehre. In dieser Erlösungslehre wurzelt aber nicht blos der praktisch religiöse Kult der Schule, der orphische

Weihedienst mit allen seinen heiligenden und sühnenden Bräuchen, sondern selbst die sittlichen Vorschriften der Diatheken gehen von dieser Idee der Erlösung aus zeitlicher und ewiger Noth: jener das ganze irdische Leben veranlassenden Busse und Strafe, wie aus ihrem Mittelpunkte hervor, und alle einzelnen Sittenlehren sind diesem Hauptzwecke des Lebens untergeordnet, und zielen nur dahin ab, seine Erreichung, die endliche Läuterung und Erlösung, zu erleichtern und nicht durch Unverstand zu vereiteln:

„Dass du die Seele dir heilend von diesen Leiden errettest,
„Meide die Anfänge nur von dem was ich sagte (der menschlichen Thorheit), zur Läutrung
„Und zur Erlösung des Geist's dein Thun stréng prüfend; erwäg' nur
„Jedes, und nimm die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker.“

Wenn irgend ein dogmatisch-moralischer Ideenkreis engsten inneren Zusammenhang und Halt, innere Uebereinstimmung und Logik hat, so ist es dieser; und man weiss nicht was man mehr bewundern soll: ob seinen Inhalt, als das langsam gereifte Produkt einer Jahrtausende alten religiösen Bildung, oder seine Darstellung, als das Werk eines mächtigen logischen Kopfes, eines spekulativen Denkers vom ersten Range, der den Ideenkreis mit allen seinen Theilen so enge an ein nationales religiöses Institut, den orphischen Weihedienst, zu knüpfen wusste. Die engste Verkettung dieses spekulativen Ideenkreises mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule und seinem kirchlich-religiösen Zwecke: der Erreichung einer ewigen Erlösung und Seligkeit ist also ganz unbestreitbar:

„Wenn du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst du unsterblich seyn (d. h. von der Seelenwanderung, dem wechselnden irdischen Tode erlöst), ein seliger Gott und kein Mensch mehr!“

Eben so überraschend tritt nun aber auch der Zusammenhang hervor, in welchem die ganze religiöse Erziehung der pythagoreischen Schule mit diesem Ideenkreise stand. Denn nun ist es vollkommen klar, dass diese religiöse Erziehung, wie sie den Akusmatikern zu Theil wurde und wie wir sie früher schon schilderten, mit ihrem das ganze sittliche und religiöse Leben bis zum Grabe umspannenden Netze von Sitten- und Cärimonial-Gesetzen, jenen durch ihre scheinbare Seltsamkeit und Vereinzelung so auffallenden Akusmata's, nur eine Vorbereitung und Hinleitung zu diesem religiösen Ideenkreise des orphischen Gedichtes bildete, das auf einmal den inneren Znsammenhang und die gegenseitige Beziehung aller dieser vereinzelten Sätze und Bräuche aufschliesst, „welche auf den Verkehr mit dem „Göttlichen abzielten, und die Anordnung des Lebens zum „Dienst und zur Nachfolge Gottes bezweckten.“ Keines dieser Akusmata ist nun noch dunkel: „Was ist es, das die „Orakel in Delphi gibt? Die Vierfaltigkeit.“ — „Man muss „nicht Ursache seyn, dass die menschlichen Mühen sich mindern, denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, „also müssen wir uns auch auf ihr plagen.“ — „Was sind „die Inseln (der von Homer geschilderte Aufenthaltsort) „der Seligen? „Sonne und Mond (die himmlischen Regionen).“

Zugleich aber war, wie wir gesehen haben, in diesen spekulativen Ideenkreis die populär-griechische Glaubenslehre als ein untergeordneter Theil der Sagengeschichte eingeflochten, offenbar um auf diese Weise den Zusammenhang beider Ideenkreise nachzuweisen, und einen unmittelbaren Konflikt des spekulativen Ideenkreises mit dem Volksglauben zu vermeiden; ein Ziel, welches Pythagoras

bei der Organisation seiner Schule ebenfalls deutlich vor Augen hatte, und durch ihren priesterlich aristokratischen Charakter, die Einführung des orphischen Dionysoskultes und die mit ihm als Weihedienst ohnehin verbundene Geheimhaltung von Kult und Lehre, in der That auch vollständig erreichte. Nichts desto weniger aber war hierbei der populäre Glaubenskreis in seiner moralischen Haltlosigkeit so nackt und schonungslos geschildert, dass aus dieser Darstellung nur ein verwerfendes Urtheil über ihn hervorgehen konnte, wie es sich denn auch in der That bei den späteren Pythagoreern geradezu ausgesprochen findet. Die heilige Sage enthielt demnach eine sehr starke, wenn auch ganz indirekt gehaltene Opposition gegen den populären Glaubenskreis und seine gar nicht wegzuläugnenden Mängel. Pythagoras erzog also seine Schüler streng religiös, gab ihnen aber zugleich das nöthige fermentum cognitionis mit, um über dem Volksglauben und seinen rohen Vorstellungen zu stehen. Er suchte das Problem zu lösen, das allerdings nichts weniger als eine Unmöglichkeit ist, streng-religiöse Sinnesweise mit freiem vorurtheilslosem Denken, mit geistiger Aufklärung zu vereinigen. Dass dabei der Volksglaube nur eine tolerirte Stellung haben konnte, versteht sich von selbst; ob und wie weit aber Pythagoras die nämlichen Grundsätze auch auf seinen eigenen spekulativen Ideenkreis ausdehnte — wie denn ein späterer Pythagoreer, Timäos,[1190] die ganze Seelenwanderungslehre zu jenen nur ihrer Nützlichkeit wegen zu tolerirenden Fiktionen zählte, die bei der für die reine Vernunft unzugänglichen Menge immer noch eine wohlthätige Wirkung hervorbrächten, — ob Pythagoras das Mythische in seinem eigenen spekulativen Ideenkreise auch nur tolerirte, das möchte ein schwerer zu lösendes Problem seyn.

Schon aus diesem engen Verbande des orphischen Gedichtes mit dem Weihedienst und der ganzen moralisch-religiösen Erziehung der pythagoreischen Schule ergibt sich

mit Nothwendigkeit, dass Niemand als der Stifter dieses Weihedienstes und der Anordner dieser Erziehung, Niemand, als Pythagoras selbst, der Verfasser auch des orphischen Gedichtes seyn konnte, und dass also diese auf ausdrücklicher Ueberlieferung der alten Nachrichten beruhende Angabe auch durch ihren inneren Zusammenhang mit Kult und Erziehung der pythagoreischen Schule auf's Vollkommenste bestätigt wird. Diese Bestätigung der geschichtlichen Ueberlieferung wird aber sogleich noch durch einen zweiten inneren Beweis verstärkt, und für die Angabe der Alten dadurch ein so hoher Grad von innerer Wahrheit nachgewiesen, dass jeder Zweifel verstummen und das Gegentheil geradezu als Unmöglichkeit erscheinen muss.

Aus der vorliegenden Wiederherstellung der heiligen Sage ergibt sich nämlich nun weiter, dass dieses Gedicht in allen seinen wirklich spekulativen Theilen: in seiner Lehre von der Urgottheit, von der Welt-, Götter- und Menschenschöpfung, und in seiner Lehre von den letzten Dingen — dem Leben nach dem Tode, der Seelenwanderung und der endlichen Erlösung — ganz und ausschliesslich nur den reinen ägyptischen Ideenkreis darstellt; und zwar so ausschliesslich, dass aus dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise, welchen Pythagoras doch auch durch seinen langjährigen Aufenthalt in Babylon und seinen persönlichen Umgang mit Zoroaster ganz genau musste kennen gelernt haben, auch nicht die allergeringste Beimischung zu entdecken ist. Dem Gedichte ist sein ägyptischer Ursprung und seine durchgängig ägyptische Färbung in allen seinen Theilen so unzweifelhaft und augenfällig aufgeprägt, seine ganze Gedankenhülle ist trotz seiner untadeligen und reinen griechischen Sprach- und Versform so durchaus ungriechisch, mit ägyptischen Namen und Begriffs-Bezeichnungen, ja selbst mit Schilderungen ägyptischer Hieroglyphenbilder so reichlich verbrämt, dass auch der beschränkteste Hellenomane nicht wagen wird,

die griechische Autochthonie dieses Ideenkreises zu behaupten. Dies ist also das nächste sehr wesentliche Ergebniss unserer Forschung.

Der Verfasser dieses Gedichtes konnte also nur ein mit dem ägyptischen Ideenkreise, der ägyptischen Sprache und Schrift vollkommen vertrauter Mann seyn, und eine solche Vertrautheit mit Sprache, Schrift und Ideenkreis konnte er nur durch einen langjährigen Aufenthalt im ägyptischen Lande selbst, nur durch ein gelehrtes Studium der so unzugänglichen ägyptischen Literatur und Wissenschaft, also nur durch eine Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen, durch Unterweisung der ägyptischen Priester selbst erlangen. Alle diese Vorbedingungen der Urheberschaft vereinigen sich aber nur in dem Einen Manne, den, wie wir gesehen haben, auch die gelehrte griechische Ueberlieferung und Kritik als den Verfasser dieser Schrift ausdrücklich nennen: in Pythagoras. Pythagoras, der 22 Jahre in Aegypten zubrachte, in den ägyptischen Priesterstand aufgenommen war und seine gesammte wissenschaftliche Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen durch förmlichen gelehrten Unterricht empfangen hatte, von dem uns ausdrücklich berichtet wird, dass er nicht blos die Sprache, sondern auch die so zusammengesetzte Hieroglyphenschrift in allen ihren Arten gekannt habe, dem also auch die ägyptische Literatur aufgeschlossen und zugänglich war, — Pythagoras ist der einzige uns geschichtlich bekannte Grieche, der diese Schrift verfasst haben kann, deren Existenz aus den geschichtlichen Zeugnissen bis auf ihn nachweisbar ist, die in der engsten Verbindung mit der pythagoreischen Schule und dem in ihr eingeführten orphischen Weihedienste stand, eine ausschliesslich nur der pythagoreischen Schule angehörige Lehre, die theologische Zahlensymbolik enthielt, und endlich von der alexandrinischen Kritik, der entscheidenden Schiedsrichterin in solchen literärischen Fragen, dem Pythagoras selbst ausdrücklich bei-

gelegt wird. Ein solches Zusammentreffen innerer und äusserer Zeugnisse ist vollkommen unwiderleglich, und die Unmöglichkeit, dass irgend ein anderer der sonst noch vermuthungsweise als Verfasser genannten Männer, wie z. B. Onomakrit, alle die zur Abfassung dieser Schrift nothwendigen Vorbedingungen in sich vereinige, schliesst jeden Anderen als Pythagoras geradezu aus. Dass nach den vorliegenden Untersuchungen von dem bis daher herrschenden Vorurtheile: Pythagoras habe gar Nichts geschrieben, ohnehin nicht die Rede seyn kann, versteht sich wohl von selbst. Denn diese Meinung ist Nichts als ein aus völliger Sachunkenntniss hervorgegangenes Wind-Ei der antiken und modernen Skepsis, das, wie wir gesehen haben, schon von der historischen Ueberlieferung und Kritik der Alten, als den Thatsachen widersprechend, ausdrücklich verworfen wird, und nach allem Gesagten nicht erst noch einer Widerlegung bedarf. Wir besitzen also in der „heiligen Sage“, dem sogenannten „orphischen Gedichte“, eine Schrift des Pythagoras. Dies ist ein weiteres höchst wesentliches Ergebniss unserer Untersuchungen.

Beide Nachweisungen: der ägyptische Lehrinhalt dieses Gedichtes und seine Abfassung durch Pythagoras führen nun zu einem nicht minder wichtigen dritten Ergebnisse. Wir besitzen nun aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche, aus der Lebenszeit des Pythagoras, eine von diesem grossen in Aegypten selbst erzogenen und gebildeten Denker herrührende Darstellung des ägyptischen Lehrbegriffes. Dieser Lehrbegriff stimmt, wie sich gezeigt hat, mit der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den hieroglyphischen Inschriften und den Nachrichten der Griechen gegebenen Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises in allen wesentlichen spekulativen Theilen auf's Vollkommenste überein, und weicht nur in dem eigentlich mythologischen Theile von der ägyptischen Glaubenslehre dadurch ab, dass das pythagoreische

Gedicht, zu bestimmten und klar nachgewiesenen Zwecken, die Sagengeschichte der Kroniden nicht in ihrer einheimischen ägyptischen Urgestalt vorträgt, sondern in ihrer bei den Griechen allmählig eingetretenen Umbildung, so wie sie dem öffentlichen Gottesdienste in Griechenland, und insbesondere den Orphiken, d. h. den trieterischen Dionysien und dem Weihedienste der pythagoreischen Schule, zu Grunde lag. Auf diese Weise stellt also das Gedicht den Zustand sowohl des ägyptischen als des griechischen Glaubenskreises zu des Pythagoras Zeit in einer vollkommen authentischen Form, mit den Worten eines völlig unangreifbaren Sachkenners aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. G. dar. Die Dogmatik beider Völker ist somit durch eine aus dem 6. Jahrh. vor Chr. G. herrührende authentische Schrift in ihrer zu dieser Zeit geschichtlich vorhandenen Ausbildung von einem Zeitgenossen in ihrer unbestreitbaren originalen Gestalt überliefert. Eine bisher gänzlich mangelnde Urkunde des religiösen Ideenkreises beider Völker ist auf diese Weise in dem bisher vernachlässigten und aus Unwissenheit gering geschätzten Gedichte wieder erkannt, und in die vollen ihrer hohen Wichtigkeit gebührenden Ehren wieder eingesetzt, und gewährt nun in dem seitherigen halt- und ergebnisslosen Phantasiren über diesen wichtigsten Theil der alten Kulturgeschichte einen festen und unerschütterlichen Ausgangspunkt.

Die Religionslehre der alten Welt ist durch die Resultate unserer Forschungen in einem ihrer wichtigsten Theile zum ersten Male geschichtlich festgestellt, und alle weiteren Untersuchungen müssen sich an diese Resultate, als an ihre Fundamente und Grundpfeiler anschliessen.

Schon für den griechischen Glaubenskreis ist dieses Ergebniss von grosser Wichtigkeit, denn es kommt hier zum ersten Male sein eigentlich religiöser Kern zum Vorschein: seine Beziehung zum Leben nach dem Tode und zur künftigen Seligkeit, so wie sie den grossen

öffentlichen Weihediensten in Griechenland: den trieterischen Dionysien, den Eleusinien, dem kretischen Zeusdienst und den samothrakischen Mysterien zu Grunde lag; während man bei der bisherigen Auffassung dieses Glaubenskreises, als einer wesentlich nur zur Erklärung der antiken Kunstwerke dienenden „Mythologie", über dieser untergeordneten ästhetisch-künstlerischen Beziehung, wie sie bei allen Religionen Statt findet, die eine eigene Kunst hervorgebracht haben, die Hauptsache, den theologischen Glaubenstheil mit den auf ihn bezüglichen kirchlich-religiösen Instituten zur Sicherung der ewigen Seligkeit nach dem Tode, ganz aus den Augen verlor.

Noch weit wichtiger aber ist dies Ergebniss für den ägyptischen Glaubenskreis, der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den vereinigten hieroglyphischen Inschriften und griechischen Nachrichten, von allem antiken und modernen Missverstande gereinigt, in seiner wahren Gestalt und seinem grossartigen spekulativen Gehalte zum Ersten Male aufgestellt worden war, und in seiner alleinstehenden Fremdartigkeit der gelehrten Welt als eine ziemlich inkommensurabele Grösse erscheinen mochte, wie dies denn in der That auch kaum anders zu erwarten stand. Denn der Gegenstand war vollkommen neu, und selbst den zunächst betheiligten gelehrten Fachgenossen mangelten die zum Verständnisse nöthigen, weil auf zu verschiedenartigen Wissens-Gebieten zerstreuten Kenntnisse, da die Forschung nicht blos Vertrautheit mit den orientalischen Sprachen und Literaturen, sondern auch gesundere und tiefere Ansichten als die landläufigen in Philosophie, Theologie, Religionsgeschichte und Alterthumskunde voraussetzte. Den Philosophen und Philologen, ganz abgesehen von ihrer Gräkomanie und ihrer Eingenommenheit gegen den Orient, war die ägyptische Bildung und Literatur eine völlige terra incognita, und nicht einmal unsere Aegyptologen waren im Stande, einen hieroglyphischen Text seinem grammatischen Zusammenhange nach

vollständig zu lesen und zu interpretiren, wie dies Lepsius endlich in einer seiner letzten Abhandlungen selbst zugestanden hat.[140] Diese sprachlich und sachlich allerdings vorhandenen, auf dem jetzigen Stande des Wissens gar nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten hätte nur ein tiefer eingehendes, aus Interesse für die Sache hervorgegangenes Studium überwinden können, und da für die des Aegyptischen Unkundigen eine direkte Prüfung durch Vergleichung der Hieroglyphen-Inschriften mit den griechischen Nachrichten unthunlich war, so hätte eine um so sorgfältigere Vergleichung des inneren Gedanken- und Lehr-Zusammenhanges diesen Mangel ersetzen müssen. Aber bei wie vielen der Fachgenossen war überhaupt nur der gute Wille vorauszusetzen, eine den herrschenden Vorurtheilen so sehr widerstrebende und so manchen gelehrten Plunder über den Haufen werfende Forschung genauer zu studiren, und, so weit sie ihnen zugänglich seyn konnte, gewissenhaft zu prüfen; geschweige denn so viel Freiheit des Geistes, um sich von eingerosteten, mit der ganzen verkehrten Richtung unserer Zeit verwachsenen Irrthümern loszumachen! Wenn daher trotz der Schwierigkeit dieser und ähnlicher Untersuchungen dies Werk in den vorurtheilsfreieren Kreisen der Nation eine Aufnahme fand, auf welche der Verfasser stolz seyn darf, so ist die fördernde Theilnahme der Fachgenossen hieran vollkommen unschuldig. Aber auch diese Schwierigkeit ist nun für den ägyptischen Ideenkreis beseitigt, da uns durch die Gunst des Schicksals im orphischen Gedichte von demselben Ideenkreise eine Darstellung des Pythagoras selbst erhalten ist, die in nicht wenigen und gerade den wichtigsten Theilen einzelne Lehren, wie z. B. die von der Urgottheit, der Viereinigkeit, und von der Weltschöpfung, in einer noch grösseren Vollständigkeit und Genauigkeit vorträgt, als dies, des lückenhaften und abgerissenen Quellen-Materiales wegen, jener früheren Darstellung möglich war. Nun ist also für Jeden auch nur mit den alten klassischen

Literaturen Vertrauten ein direktes Prüfungsmittel der im vorigen Bande gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre in die Hand gegeben. Denn nun kann Jeder zwei verschiedene Darstellungen desselben Ideenkreises vergleichen; die eine von Pythagoras, aus der noch unversehrten ägyptischen Literatur, einem seit Jahrtausenden aufgespeicherten Schriftenschatze, nach völlig bereit vorliegenden Quellen übersetzt, — die andere, die unsrige, aus den zertrümmerten Ueberresten derselben Literatur, den hieroglyphischen Schriftdenkmälern, und den von Herodot bis zu den Neuplatonikern in den verschiedensten Theilen der alten griechischen und römischen Schriftsteller zerstreuten Nachrichten, einem höchst fragmentarischen Material, durch eine Arbeit aufopfernder und jahrelanger Anstrengungen erst mühselig zusammen getragen; jene das Werk eines Mannes, der aus einer noch frisch auf den Halmen stehenden reichen Erndte mit voller Sichel seine Garben schneiden konnte, die unsrige eine auf kahlem, längst von entlaubenden Stürmen durchwehtem Stoppelfelde kärglich zusammengesuchte Aehrenlese. Aber so gross auch der Abstand zwischen den Hülfsmitteln der beiden Darstellungen ist, so gleichen sich doch hoffentlich beide in dem unverdrossenen bis zu den ägyptischen Quellen selbst vordringenden und aus ihnen nach Kräften schöpfenden Fleisse, in der gleichen Uneingenommenheit von den Vorurtheilen der Zeitgenossen, und in einer über die gewöhnlichen Handwerksschranken hinausstrebenden, von reiner Liebe zur Wissenschaft getragenen Begeisterung für eine höhere Idee von grösserer kulturhistorischer Tragweite und allgemein menschlichem Nutzen. Hier möge also das engherzige Treiben des Handwerksgeistes seine Beruhigung finden, und Jeder, dem Beispiele des Verfassers nachfolgend, mit rein wissenschaftlichem Wetteifer die Lösung der in diesem Werke in's Auge gefassten Probleme fördern helfen; falls ihm bei dem Studium dieser Schrift eine Ahnung von denselben sollte aufgegangen seyn.

Zugleich aber wird, durch die Herstellung der heiligen Sage und ihre Wiedererkennung als einer pythagoreischen Schrift, auch der pythagoreische Lehrbegriff selbst in einer ganz unerwarteten Vollständigkeit und Klarheit wieder hergestellt. Denn da nun der Ideenkreis in seiner unmittelbaren Quelle, der heiligen Sage, und in seiner originalen, authentischen Gestalt vorliegt, und in seinem inneren Zusammenhange und Gedanken-Verbande aufgefasst werden kann, so gewinnen auch die übrigen, in ihrem bisherigen Zustande fast unverständlichen, und von scheinbar unlöslichen Widersprüchen befangenen Angaben der Alten über diesen pythagoreischen Ideenkreis ein Verständniss und eine Aufklärung, deren sie bisher ganz unfähig schienen. Denn nun erst wird es möglich, das wirklich Irrige vom Richtigen zu scheiden, Verwechslungen und Missverständnisse nachzuweisen, nun erst wird es möglich, die verschiedenen Schulen und die geschichtliche Ausbildung der einzelnen Lehren zu verfolgen und durch die Sonderung ihrer Anfänge von ihrer späteren Umgestaltung die Widersprüche zu beseitigen, welche gerade durch das Zusammenwerfen aller dieser Unterschiede verursacht worden sind. Denn die grosse Mehrzahl der späteren Nachrichten, und insbesondere die des Aristoteles, reden immer nur ganz im Allgemeinen von Pythagoreern, und veranlassen dadurch, dass sie keine Angaben genauer bestimmen, nothwendig die Vermengung der verschiedenartigsten Elemente unter einander: die Lehrbegriffe der Pythagoreer im weiteren Sinne, d. h. der dem zoroastrischen Dualismus anhängenden krotonischen Aerzte-Schule, und die Zahlen-Spielereien des Telauges und seiner Schule in Heraklea, mit dem ägyptischen Lehrbegriffe und der streng mathematischen Forschung der eigentlichen engeren Schule, der Pythagoriker, und des Pythagoras selbst. Ein und derselbe ganz unbestimmte Name der Pythagoreer umfasst alle im Laufe der geschichtlichen Entwicklung beider Schulen erst hervorgetretenen

Lehrverschiedenheiten, Aelteres und Späteres, ja Spätestes; selbst die Lehrmeinungen der an die Pythagoreer, die krotonische Aerzteschule und ihren Dualismus, — nicht aber an die Pythagoriker, die engere eigentliche Schule des Pythagoras und ihren ägyptischen Lehrbegriff, — sich anschliessenden Platoniker, eines Plato selbst, eines Speusipp und Xenokrates, — Alles dies in Einen Haufen unter einander geworfen, bildet dann allerdings ein so buntes, in sich so widersprechendes Gemengsel, dass noch der neueste Darsteller dieses chaotischen Sammelsuriums in den Angstruf ausbricht: man sieht, es ist hier alles Willkühr und Verwirrung. Die Resultate unserer bisherigen Forschungen machen nun aber die Sichtung dieses Wirrsales zum ersten Male ausführbar, denn sie gewähren den bisher ganz vermissten Lehr-Grund und Ausgangspunkt, um die geschichtliche Entwicklung des pythagoreischen Lehrbegriffs nachzuweisen. Ohne die Wieder-Erkennung der eigentlichen Natur des orphischen Gedichtes und seines Lehr-Gehaltes, ohne die glückliche, wenn auch nur fragmentarische Erhaltung dieser von Pythagoras selbst herrührenden Darstellung seines Lehrbegriffes, wäre aber diese Nachweisung ganz unmöglich geblieben, und auch der penetranteste Scharfsinn hätte aus dem sinnlosen Wuste der bisherigen Darstellungen einen vernünftig geordneten Ideenkreis nicht herausfinden können. Denn die in den bisherigen Darstellungen an einander gereiheten Angaben der Alten bilden in der That einen mit den bisherigen Verständniss-Mitteln gar nicht zu entwirrenden Knäuel von Schwierigkeiten, da Ungenauigkeiten, Missverständnisse, Verwechslungen aller Art, ja zum Theil ganz sinnlose Angaben, wie namentlich z. B. über die sogenannte Zahlenlehre, schon bei den Alten dem gesunden Menschen-Verstande geradezu Hohn sprechen, und dem Leser zumuthen, sich mit Begriffen herumzuschlagen, die für Kluge wie für Thoren gleich unverständlich bleiben müssen, weil sie denk-unmöglich sind, und den Leser

zwingen, entweder die alten Denker oder sich selbst für verrückt zu halten. Man braucht nur die bisherigen Darstellungen durchzulesen und sich ehrlich darüber Rechenschaft zu geben, was man denn eigentlich von ihnen versteht, um diese angenehme Alternative in ihrer ganzen Süssigkeit durchzukosten.

Diesen Unsinns-Knäuel haben sich nun die Neueren, die doch zum Theil starke Geister sind, welche in ihrer kühnen Skepsis nicht anstehen, das Blaue vom Himmel herunter zu läugnen, noch dadurch ganz besonders verknotet und unlösbar gemacht, dass sie der Autorität des Aristoteles, ihrer Hauptquelle, sich blindlings und urtheilslos unterwarfen. Jene negirende Skepsis und dieser blind unterwürfige Autoritätsglaube, scheinen nun ein Widerspruch, sie sind es aber keineswegs; denn beide entstehen aus derselbeu Denkträgheit, welche vor der mühsam geduldigen Entwirrung solcher Schwierigkeiten zurückschreckt, und statt dessen mit einer wohlfeilen Skepsis zu beseitigen sucht, was sich auf diese Weise scheint beseitigen zu lassen, und im Uebrigen sich unter den Schutz eines grossen Namens flüchtet, der dann seine Widersprüche selbst vertreten mag. Dazu kommt dann noch jene unglaublich schwachköpfige Denkweise, für welche der Unsinn imponirender Tiefsinn ist, und die sich im nebligen Dunkel und Düster des Unverstandenen und in „jenen alterthümlich seltsamen Vorstellungen“, wie im Grauen der Gespenstermährchen wohl fühlt, und daher in der Regel einer etwanigen Spur des gesunden Menschen-Verstandes sorgfältig aus dem Wege geht, um in den entgegengesetzten Unsinn mit gravitätischem Ernste hinein zu plumpen. Die Darstellung der pythagoreischen Lehre, besonders aber die der Zahlenlehre, welche, obgleich völlig unverstanden und nach der bisherigen Darstellungsweise auch vollkommen unverständlich, nichts desto weniger als die Fundamental-Lehre des pythagoreischen Ideenkreises reklamirt wird, gibt von dieser trübseligen Geistesschwäche,

einer traurigen Nachwirkung unserer letzten spekulativen Schulen, die drolligsten Belege, welche als Gegenstände psychologischer Studien einer genaueren Aufmerksamkeit nicht unwerth sind.

Nun tragen die Citate des Aristoteles, welche die Veranlassung zu so vielem Missverstande geben, in seinen theoretisch-philosophischen Schriften im Allgemeinen Einen und denselben Charakter: sie sind Erinnerungen einer ausgedehnten Lektüre, welche der Denker an den betreffenden Stellen seiner eigenen Untersuchungen sich wieder in's Gedächtniss ruft, um ihren Gedanken-Gehalt in Bezug auf seine eigenen Ansichten, meist polemisch, zu erörtern, ohne dass er dabei die gemeinten Schriften, ja oft nicht einmal die Verfasser irgend wie genauer bezeichnet, indem er bei dem Leser offenbar eine seiner eigenen Vertrautheit mit der betreffenden Literatur gleich kommende Bekanntschaft voraussetzt. Er konnte sich dies um so eher erlauben, als er die Mehrzahl seiner bedeutenderen Vorgänger zu Gegenständen eigentlich historischer Schriften gemacht hatte, deren Kenntniss er bei seinen Lesern voraussetzen durfte. Eigentlich historische Nachrichten über seine Vorgänger zu geben, fällt in diesen theoretisch-systematischen Schriften dem lediglich mit seinem Denkstoffe beschäftigten Denker gar nicht ein. Dazu kommt nun noch, dass ein grosser Theil dieser Erörterungen fremder Lehrmeinungen in einem Werke, seiner Metaphysik, enthalten sind, das von seinem Verfasser nicht die letzte Ausarbeitung und Vollendung erhalten hat, aus verschiedenen, dieselben Gegenstände in verschiedener Weise auffassenden, unfertigen Abhandlungen besteht, die rhapsodisch und wahrscheinlich erst nach seinem Tode von fremder Hand zusammengestellt und kaum leidlich geordnet worden sind, und daher, sehr abweichend von seinen übrigen so klar und scharf abgefassten Schriften, gar nicht selten unausgegohrene und ungereifte Gedankenparthien enthalten, denen man die bei jeder produktiven Denk-

thätigkeit eintretende Hast und Eile des ersten Hinwerfens und Niederschreibens noch ansieht, indem ihnen die ruhige Ueberarbeitung eines zweiten Durchdenkens des Niedergeschriebenen nicht zu Theil wurde.

Ganz diesen Charakter tragen nun auch seine Diskussionen über pythagoreische Lehren. Seine ausführlicheren historischen Schriften über Pythagoras und seine Schule, die uns gleich den meisten übrigen seiner ziemlich zahlreichen historischen Schriften über die griechische Philosophie verloren gegangen sind, machten ihm ein genaueres Eingehen unnöthig, da dem gleichzeitigen Leser diese Schriften ja offen standen; und so hielt er sich bei seinen Erörterungen pythagoreischer Lehren jeder genaueren Angabe völlig enthoben, nennt uns weder die von ihm gemeinten Schriften, noch ihre Verfasser, sagt uns Nichts von ihrer Zeit: ob sie einer älteren, oder neueren, selbst vielleicht ihm gleichzeitigen Epoche der pythagoreischen Schule angehören, da ja die Nachfolger des Plato selbst sich wieder der pythagoreischen Schule enger anschlossen, — sondern redet in den meisten Fällen nur in Bausch und Bogen von Pythagoreern (Πυθαγόρειοι). Hat man nun einen kleinen Begriff, — der freilich den meisten Neueren ganz zu fehlen scheint, — wie verschieden und von einander abweichend der Entwickelungs-Gang der Denkrichtungen war, die man unter dem Namen der Pythagoreer zusammenfasst, so kann es nicht fehlen, dass seine Angaben für uns von einer in Verzweiflung setzenden Unbestimmtheit sind, und unter dem gemeinsamen Schilde pythagoreischer Lehren zusammengestellt, ein wahres Chaos widersprechender Ansichten bilden, in denen natürlich alles Willkühr und Verwirrung zu seyn scheint.

Um nun in diesem Labyrinthe den Ariadnefaden aufzufinden, war kein anderer Weg möglich, als der vom Verfasser eingeschlagene, der von unsern kleinen Spekulanten so hochmüthig verachtete chronologische, der streng geschichtliche. Mit einem etwas umfassenderen Horizonte

und einer etwas weiter blickenden Voraussicht, als diesen engen Köpfen denkbar zu seyn scheint, hat daher der Verfasser alle die zur Lösung dieser Wirrsale nöthigen Untersuchungen im Laufe dieses Werkes schon angestellt; er hat die so ganz verschiedenartigen Ideenkreise, welche in der pythagoreischen Schule zusammentreffen: den ägyptischen und den persisch-zoroastrischen, schon im ersten Bande dieses Werkes geschildert, er hat in diesem Theile nachgewiesen, dass Pythagoras und seine engere Schule dem ägyptischen Ideenkreise anhingen, dass aber die weitere pythagoreische Schule, gerade die eigentlich sogenannten Pythagoreer: die von Demokedes gestiftete krotonische Aerzteschule, sich an den zoroastrischen Lehrbegriff mit seinem Dualismus der entgegengesetzten Principien anschloss; er hat ferner den einen der beiden Augiasställe des antiken und modernen Unsinns, den Aberwitz über die sogenannten pythagoreischen Symbole, schon ausgekehrt, indem er die Erziehungs- und Unterrichts-Methode der pythagoreischen Schule beschrieb, und die Säuberung des anderen, der so viel besprochenen und so wenig verstandenen pythagoreischen Zahlenlehre, schon vorbereitet, indem er das bisher ganz unbekannte Gebiet der pythagoreischen Mathematik und ihrer so scharfsinnigen zahlentheoretischen Untersuchungen genauer schilderte; er hat endlich jetzt durch die Rekonstruktion der heiligen Sage auch den eigentlich spekulativen, religiös-metaphysischen und moralischen Ideenkreis des Pythagoras nach seinem inneren Zusammenhange an den Tag gefördert. Durch die unerwarteten und neuen Resultate dieser mühsamen und weitreichenden Forschungen hat sich über dieses bisher mit so nebelhaftem Dunkel bedeckte Gebiet ein so helles Licht verbreitet, dass es möglich wurde, ohne irgend eine weitere, für Verfasser und Leser nur langweilige Polemik die Dinge in ihr rechtes Geleise zu rücken, und auch für die noch übrigen wissenschaftlichen Theile des pythagorei-

schen Ideenkreises den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Hierdurch ist nun die vollkommenste Klarheit in den Hauptgebieten schon erreicht, die Darstellung der pythagoreischen Naturwissenschaft wird diese Ergebnisse vervollständigen, und die Entwicklungsgeschichte der pythagoreischen Zahlenlehre, so kärglich und missverstanden auch die sie betreffenden Nachrichten sind, wird dann die letzten noch nöthigen Aufschlüsse gewähren.

So tritt denn hiermit der religiös-spekulative Ideenkreis der pythagoreischen Schule, von Pythagoras selbst dargestellt, zum ersten Male an's Licht; und da sich jedem denkenden Leser seine folgenschwere Wichtigkeit für die ganze spätere philosophische und religiöse Ideen-Entwicklung schon von selbst aufgedrängt haben wird, so glaubt der Verfasser im Bewusstsein des wichtigen Dienstes, den die Wiederauffindung dieses alten Ideenkreises einer vorurtheilslosen Auffassung des Alterthums leisten wird, denselben dem Nachdenken aller helleren Köpfe, sowie dem fleissigen Studium der Fachgenossen zu allseitigem Besten empfehlen zu dürfen.

Nicht minder endlich hat es sich gezeigt, dass dieser ägyptische Ideenkreis mit seiner Urgottheits-, Weltschöpfungs- und Seelenwanderungs-Lehre derselbe ist, der auch von den anderen alten Denkern der jonischen Schule: von einem Thales und Pherekydes nach Griechenland verpflanzt, und von einem Anaximander, Xenophanes und Anaximenes verarbeitet und umgebildet worden ist, und dass ihre Ideenkreise erst durch den pythagoreischen ihr volles Licht erhalten.

Das Charakteristische der alten jonischen Schule bis auf Pythagoras, dieses bisher so ganz unverstandenen Theiles der ältesten griechischen Philosophie, ist geradezu die ägyptische Herkunft ihres Ideenkreises, während wir nach Pythagoras, von Empedokles an, den persisch-zoroastrischen Ideenkreis

bei den griechischen Denkern werden vorherrschen sehen. Hiermit allein schon fällt eine Masse spekulativen Unsinns über den Haufen, der nun nicht weiter widerlegt zu werden braucht.

Zugleich aber beweist jene im pythagoreischen Gedicht aufgestellte, für den ersten Anblick so überraschende und durch die Schilderung des Zeus als Weltgeistes und der Weltkugel als seines Leibes so grossartig ausgeführte Lehre von der Einheit des Alls (der Welt und der Gottheit) trotz aller unverminderten Selbstständigkeit der Einzeldinge:

> Wie als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet,

dass Pythagoras mit der philosophischen Gedanken-Entwicklung seiner Vorgänger bis auf seine Zeit vollkommen vertraut war, dass er ihre pantheistische Richtung nicht allein kannte, sondern auch theilte, und dass er demnach auch von den Schriften seiner Vorgänger eben so gut Kenntniss hatte als von den sittlichen Spruchdichtungen der unmittelbar vorausgegangenen Generation, der sogenannten sieben Weisen, oder von den religiösen Gedichten der noch älteren griechischen Lyriker. Das von ihm aufgestellte Thema des Pantheismus, die Einheit des Alls, werden wir dann von seinen unmittelbaren Nachfolgern, den Eleaten, sogleich wieder aufgenommen und weiter ausgebildet sehen; so dass Pythagoras mit seinem Ideenkreis sich in dem philosophischen Entwicklungsgang gerade da einreiht, wo die chronologisch bestimmten Daten seiner Lebensschicksale ihn auch geschichtlich hinstellen. So tritt also im pythagoreischen Gedichte auch der ununterbrochene Faden der gesammten philosophischen Entwicklung bei den Griechen zu Tage, und der spekulative Ideenkreis des Pythagoras ist nun in keiner Beziehung mehr ein unverständliches Räthsel.

Wie sehr alle diese Sätze den bisherigen Schul-Meinungen und den gelehrten Vorurtheilen widerstreben, weiss Niemand besser als der Verfasser selbst. Da sie aber nicht das Ergebniss eines geistreichen Phantasirens, sondern einer mit jahrelanger Anstrengung durchgeführten ernsten und höchst gewissenhaften Forschung sind, so erwartet der Verfasser, dass sie mit derselben Gewissenhaftigkeit auch in Erwägung gezogen, geprüft und beurtheilt werden.

Wenden wir uns nun zu dem noch übrigen streng wissenschaftlichen Theil der pythagoreischen Lehre.

Wissenschaft.

Durch die Aufnahme in den orphischen Weihedienst und die Mittheilung des religiös-spekulativen Ideenkreises der heiligen Sage war nun der vorbereitende Elementar-Unterricht und die eigentliche Erziehung des jungen Mannes beendet, und er trat jetzt der schon früher geschilderten Organisation der Schule gemäss aus dem Kreise der blossen Elementarschüler, der Akusmatiker, Exoteriker, in den der eigentlichen Studirenden, der Mathematiker, Esoteriker. Wir sahen, dass jener Elementar-Unterricht ein rein-passives Lernen, und zwar vorzugsweise ein Gedächtnisslernen bezweckte, dass der Schüler beim Unterrichte sich völlig schweigsam und nur zuhörend zu verhalten hatte, — woher der Name Akusmatiker, Hörer, Zuhörer, — dass man ihm ein weiteres selbsständiges Verarbeiten des Gehörten gar nicht zumuthete, ja es als unzeitig und vorreif gar nicht erlaubte, und dass man ihn auch sonst in einer dieser geistigen Unreife angemessenen untergeordneten Stellung hielt. Dies war die so vielfach missverstandene Zeit des Schweigens, mit welcher die Bildung in der pythagoreischen Schule begann. Die Vortheile und Nachtheile dieser auf eine herbe Geisteszucht berechneten Lehr- und Erziehungs-Methode haben wir seiner Zeit besprochen.

Nun aber in dem engeren Kreise der Esoteriker, der reiferen und den unmittelbaren persönlichen Umgang des Pythagoras geniessenden Schüler, unter den eigentlichen Studirenden, begann den alten Nachrichten zu Folge eine ganz entgegengesetzte Lebens- und Studienweise. [1193]

Jetzt, nachdem sie das Schwierigste: „zu schweigen und „zu hören, gelernt, und durch diese Schweigezeit schon „die ersten Kenntnisse erworben hatten, nun durften sie „reden und fragen, was ihnen vorgetragen wurde nieder-„schreiben, und ihre eigenen Ansichten entwickeln.“ Es trat also jetzt eine dem bisherigen Unterrichte vollkommen entgegengesetzte Methode ein: das freie, selbstständige, auf das eigene Nachdenken gestützte Studium im höheren Sinne; sie wurden eigentliche Studirende. Es is dies, nur in einem fremdartigen und schärfer ausgeprägten Gegensatze, der nämliche Unterschied zwischen dem passiven Elementar-Unterrichte und dem selbstthätigen, eigentlichen wissenschaftlichen Studium, wie er mit innerer sachlicher Nothwendigkeit auch noch bei uns zwischen dem Schulunterrichte und dem höheren wissenschaftlichen Studium besteht; ein Unterschied, welcher ohne Schaden für die Pflege der Wissenschaft selbst gar nicht aufgehoben werden kann, denn auch noch das höhere Studium bevormundende Fachschulen werden zwar mehr gut dressirte Mittelköpfe, aber um so weniger selbstständige wissenschaftliche Genies erzeugen. Auf eine für die meisten Leser wohl sehr überraschende Weise liess also Pythagoras nach einem fast unterjochend strengen Elementar-Unterrichte jetzt das freieste wissenschaftliche Studium folgen; ein Wechsel, der schon durch seinen grossen Gegensatz im höchsten Grade belebend auf die jungen Geister wirken musste, da einem etwanigen Missbrauche der neuen Freiheit schon ein hindernder Riegel vorgeschoben war, einestheils durch die bisher erhaltene strenge Denkzucht, anderntheils durch die Natur der neuen Studien-Gegenstände selbst, welche keine anderen waren, als die auf die Mathematik in ihrem ganzen Umfange gegründeten exakten Naturwissenschaften, so weit sie damals entwickelt waren.

So überraschend und fast unglaublich dies Vielen für den ersten Augenblick klingen mag, — besonders dem

chaotischen Unsinnswuste gegenüber, der gewöhnlich als pythagoreische Lehre zu Markte gebracht wird, — so entschieden und bestimmt lauten doch über diesen Punkt die überlieferten Nachrichten. „Jetzt, so fährt der alte Berichterstatter fort,[1193] „jetzt hiessen die jungen Leute „Studirende. Mathematikoi, von denjenigen Wissen„schaften, welche sie schon begonnen hatten zu Gegen„ständen ihres Lernens und Nachdenkens zu machen; „da Geometrie und Gnomonik und Musik und die „übrigen höheren Disciplinen bei den Griechen vor„zugsweise die Studien, Mathemata, genannt wurden. „Darauf, ausgerüstet mit den Kenntnissen dieser Wissen„schaften“, — also der mathematischen, denn der Name ist geblieben bis auf diesen Tag, — „richteten sie ihren „Fleiss auf die Werke des Weltalls und die Grund„ursachen der Natur, und hiessen dann Naturkundige, „der Naturwissenschaft Beflissene, Physikoi.“ Durch die übrigen zerstreuten Nachrichten aus der ältesten pythagoreischen Schule werden nun diese Angaben vollkommen bestätigt,[1194] und es erscheinen als die in der pythagoreischen Schule gepflegten exakten und Natur-Wissenschaften folgende: zunächst die Mathematik in einem schon sehr bedeutenden Umfange, sowohl die Zahlenlehre und Zahlentheorie, Arithmetik, als auch die Grössenlehre, Geometrie, bis zu den Kegelschnitten, den Sätzen von der Kugel und den in der Kugel beschriebenen regelmässigen Körpern; die mathematische Musik und Intervallenlehre, Harmonik, mit besonderer Anwendung der Proportionenlehre; die Sphärik, als Anwendung der Lehre von der Kugel auf die Messung der hohlen Himmelskugel, besonders in Bezug auf deren tägliche Umdrehung; also die Anfänge der sphärischen Trigonometrie und zugleich der Himmelsmechanik; die Gnomonik, die Lehre von den Sonnenuhren, als streng mathematische Disciplin, wie sie auch jetzt noch, wenn auch mehr als gelehrte Liebhaberei be-

trieben wird, wie sie aber den Alten als das einzige ihnen bekannte Mittel zur Beobachtung des Sonnenlaufes und als Mittel zur Zeitmessung während des Tages unentbehrlich war; und endlich sogar die ersten Grundlehren einer auf mathematische Betrachtungen gegründeten Optik. Dies waren also die reinen und angewandten Theile der Mathematik, wie sie das spätere Alterthum nur weiter entwickelte und ausbildete. Mit ihnen aufs Engste verbunden war zunächst die beobachtende und theoretische Astronomie, in welcher nicht blos, wie sich von selbst versteht, die Sphärik und Gnomonik, sondern auch, was weit auffallender und für den ersten Anblick unbegreiflicher scheint, die Optik und die Harmonik, die mathematische Intervallenlehre, zur Anwendung kamen. An die Astronomie reihte sich dann die von Anaximander in Griechenland eingeführte Geographie, sowohl in ihrer allgemeinen mathematisch-astronomischen, als auch in ihrer speciellen länder- und völker-beschreibenden Richtung. An diese endlich schloss sich eine eigentliche, sowohl die Anfänge einer Physik als auch einer Physiologie und Psychologie enthaltende Naturlehre an, welche in ihrer Atomenlehre die stereometrischen Vorstellungen von den regelmässigen Körpern, und in ihrem physikalisch-physiologischen Theile, im Gebiete der Optik und Akustik, die Rechnung und die Geometrie in strengster Methode auf die Naturerscheinungen anwandte, ja selbst noch auf dem Gebiete der eigentlichen Physiologie den Spuren der Zahlenverhältnisse und ihrer Gesetze nachging, und demnach, so weit es möglich war, einen mathematischen Charakter trug. Dies wurde dann die Veranlassung, dass die Späteren nach ihrer Art eifrigst in diese mathematische Richtung eingingen, indem sie alle in der Natur wirklich und scheinbar Statt findenden Zahlenverhältnisse aufspürten, und dabei, trotz der vielen Spielereien und Träumereien, die sie bei dem damals noch so unentwickelten Stande der Naturkunde

nothwendig vorbringen mussten, doch von dem richtigen Satze ausgingen, dass Alles in der Natur nach Maass und Zahl geordnet sey; ein Satz, der dem glänzenden Bau unserer neueren Naturwissenschaften: der Astronomie, Physik, Chemie, zu Grunde liegt, und auch auf die Gebiete der eigentlichen Naturkunde, der Mineralogie, Botanik und Zoologie, ja selbst auf das Erscheinungsgebiet des leiblichen und geistigen Lebens übertragen, überall wo er genauer verfolgt wird, zu den überraschendsten Ergebnissen führt.

Einzelne dieser Disciplinen, wie die Zahlentheorie,[1195] die mathematische Musik[1196] und die Astronomie,[1197] waren Lieblingsbeschäftigungen des Pythagoras selbst; ja die mathematische Musik war ganz seine eigene Schöpfung.[1198] Dass also auch in seiner Schule auf dem vom Meister mit Vorliebe bearbeiteten Felde eine grosse geistige Regsamkeit Statt fand, begreift sich leicht; besonders da einerseits mathematisch-naturwissenschaftliche Forschungen für die mit ihnen Vertrauten einen fesselnden und immer neuen Reiz besitzen, andrerseits die Anhänger der pythagoreischen Schule meistens Glieder vornehmer und reicher Familien waren, die in glücklicher Unabhängigkeit ohne alle Nebenzwecke des Erwerbes, — gegen die man sogar, wie wir sahen, eine grosse Verachtung hegte, — ihre freie Musse der reinen und uninteressirten Beschäftigung mit der Wissenschaft zuwenden konnten.

Diese Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften musste aber ein um so grösseres Bedürfniss für die pythagoreische Schule seyn, da der eigentliche religiös-spekulative Ideenkreis, auch ganz abgesehen von der ehrfürchtigen Heilighaltung, mit welcher er, wie wir sahen, als eine höhere Offenbarung von seinen Anhängern aufgefasst wurde, der Denkthätigkeit des Einzelnen nur einen geringen Spielraum darbot. Denn ein jeder solcher Glaubenskreis erscheint seiner Natur nach als fertig und

abgeschlossen, und auf seinem Standpunkte auch für alle Zukunft vollendet und unveränderlich, da seine Anhänger abweichende Ansichten nur für irrig und falsch halten können und demnach als unwahr verwerfen müssen, wie das Urtheil des Parmenides über die entgegengesetzten Principien des Empedokles dies schlagend beweist.[1190]

Dass mit verändertem Bildungsstande auch die für wahr gehaltenen Glaubens-Ansichten anderen weichen müssen, kann natürlich dem auf diesem Standpunkte Stehenden gar nicht einfallen, da er von einem solchen veränderten Bildungsstande gar keine Vorstellung hat und ihn demgemäss auch gar nicht für möglich hält. Dies gilt in grösster Allgemeinheit von der unselbstständigen Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten, sowohl von den Verehrern des Alten, aus den früheren Zeiten und Geschlechtern Vererbten, als von den Anhängern des Neuen, der aus den vorhandenen Zuständen und ihren Gebrechen entstandenen Zeit-Ideen. Alle sind gleichmässig exklusiv. Dass die Anhänger des Alten und Hergebrachten von der ausschliesslichen Richtigkeit ihrer Meinungen überzeugt sind, begreift sich für den ersten Augenblick am leichtesten. In der That betreffen alle religiös-spekulativen Ideen vorzugsweise so umfassende und allgemeine Erkenntniss-Gegenstände, die Natur der Gottheit und des Weltalls, dass bei ihnen die Aenderungen nothwendiger Weise nur sehr langsam und allmälig eintreten, obgleich sie nichts desto weniger unausgesetzt Statt finden, und dem langsamen Zerbröckeln der Verwitterung ähnlich den Ideenkreis ununterbrochen umbilden, wenn auch die betreffenden Generationen diesen Hergang seiner langsam fortschreitenden Stetigkeit wegen, besonders in sinkend abnehmenden und stagnirenden Bildungs-Zuständen, gar nicht wahrzunehmen pflegen und in dem einschläfernden Wahne absoluter Ruhe dahin leben. Diese langsam fortschreitenden Entwicklungsperioden bilden aber die Regel im Leben des Menschengeschlechtes, und jene gedräng-

teren, mit grösseren und lebhafteren Veränderungen des religiösen, wissenschaftlichen und socialen Lebens verbundenen Epochen, wie eben die vorliegende Blüthezeit Griechenlands, welche mit der Entwicklung der alten Philosophie Hand in Hand ging, oder wie das laufende Jahrhundert seit der französischen Revolution, bilden bei den Nationen nur die zeitweise eintretenden kritischen Entwicklungs-Steigerungen, welche von vorausgegangenen längeren ruhigeren Zuständen vorbereitet, ähnliche ruhigere, ja fast stillstehend scheinende Zeiten der Erholung und neuen Kräfte-Ansammlung, oder der gänzlichen Erschöpfung und des Absterbens zum Gefolge haben. Aber auch diese aufgeregteren Epochen bringen bei der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen ganz dieselbe einseitige Beschränktheit hervor. Denn auch diese, von den Eindrücken der Gegenwart, den neu eingetretenen Zuständen und den von ihnen hervorgebrachten Ideen ganz eingenommen und beherrscht, sind eben so weit entfernt, andere Zustände zu begreifen und für möglich zu halten, als die gerade vorhandenen; nur das Neue däucht ihnen vernunftgemäss und das Alte so unvernünftig, dass es ihnen räthselhaft scheint, wie es jemals vorhanden seyn konnte. Auf diese Weise schwimmt der Einzelne, so gut wie unbewusst, in dem grossen Strome der nie rastenden Entwicklung, von dem er weder weiss woher er kommt, noch wohin er geht, ja dessen nothwendige unaufhaltsame Veränderung er meistens gar nicht ahnet, so dass er im Wahne einer geträumten Stabilität je nach seinem augenblicklichen Interesse entweder glaubt vorübergegangene veraltete Zustände konserviren, oder die ihm zusagende Gegenwart festhalten, oder das Utopien einer glücklichen Zukunft auf ewige Dauer verwirklichen zu können. Alle politischen und religiösen Parteien, alle philosophischen Schulen haben daher ihr Glaubenspanier für ewig und unveränderlich, für allein wahr und berechtigt, für absolut fertig und abgeschlossen gehalten. Dass

also auch die pythagoreische Schule von dieser allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur keine Ausnahme machte, sondern sich in ihrem spekulativen Ideenkreise völlig abschloss, begreift sich um so leichter, da die Macht des Alten und des Neuen vereinigt auf sie einwirkte; indem ihr Ideenkreis durch den Nimbus eines aus der fernesten Vorzeit stammenden Alters mit aller Ehrwürdigkeit der Ueberlieferung ausgestattet war, und doch zugleich für die griechischen Zeitgenossen den Reiz der überraschendsten Neuheit hatte. Dazu kam dann noch die Organisation der Schule, die, wie wir sahen, auf die möglichste Stabilität und Abgeschlossenheit von vornherein berechnet war; und selbst die ungewöhnliche Persönlichkeit des Stifters trug dazu bei, eine selbstständige Geistesrichtung der Schüler, der fast göttlichen Autorität des Meisters gegenüber, zu unterdrücken.

Dieser Theil des Ideenkreises bot also für die geistige Entwicklung der Schule wenig freien Raum; und in der That finden wir auch unter den von Pythagorikern, Mitgliedern der engeren Schule, namhaft gemachten Schriften keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös populäre. Die exakten Wissenschaften, und insbesondere die Mathematik, bildeten also die eigentliche Arena für die Glieder der engeren Schule; Astronomie und Mathematik scheinen daher von den Pythagorikern vorzugsweise gepflegt worden zu seyn, und die schon bald nach der Auflösung der Schule von Unter-Italien und Sicilien ausgehende hohe Blüthe beider Wissenschaften kann auf keine andere Quelle, als auf die pythagoreische Schule zurückgeführt werden.

So kärglich und abgerissen nun auch die Detailnachrichten über diesen von der pythagoreischen Schule gepflegten exakteren Wissenkreis sind, so ist es doch möglich, falls man nur die nöthige Kenntniss von den betreffenden Disciplinen bei den Alten besitzt, diesen abgerissenen Nachrichten Leben und Verständniss einzu-

hauchen. Versteht man Nichts von den Gegenständen dieser Nachrichten, so versteht man diese selbst natürlich auch nicht; für einen Sachunkundigen würden sie unverständlich seyn, selbst wenn sie ausführlich und vollständig wären; um so mehr sind sie es jetzt, wo sie nur abgerissen und fragmentarisch sind. Diese völlige Unkunde von den Zuständen des antiken Wissens, welche mit der schon früher besprochenen Unkunde der religiösen Zustände und Glaubenskreise des Alterthums Hand in Hand geht, macht es nun begreiflich genug, dass es mit dem Verständnisse der alten Philosophie bisher so kläglich bestellt war, und dass namentlich die Darstellung des pythagoreischen Ideenkreises an Konfusion und Nonsens ihres Gleichen sucht. Denn kennt man die Zustände des religiösen Glaubens und des exakten Wissens nicht, welche beide den nothwendigen Boden des philosophischen Ideenkreises ausmachen und dessen Ausbildung ganz wesentlich bedingen, so kann man natürlich diesen selbst eben so wenig richtig auffassen und verstehen. Der spekulative Gallimathias der bisherigen Darstellungen erklärt sich somit aus dieser doppelten Unwissenheit zur völligen Genüge.

Wie in den früheren Theilen dieser Forschungen ist es also auch hier unumgänglich nöthig, mit den alten Nachrichten auch die von ihnen als bekannt vorausgesetzten Sachkenntnisse aus den einzelnen Disciplinen nach den Schriften der Alten zugleich mitzutheilen, damit der Leser diese sonst ganz leeren Klänge mit dem ihnen zukommenden Sinne beseelen, und sich so das Verständniss der alten Nachrichten selbst bilden kann. Für den Leser hat diese so einfache und dem gesunden Menschenverstande so nahe liegende und so einleuchtende Methode, — welche freilich nur die Unbequemlichkeit hat, dass der Darsteller erst selber verstehen muss, was er dem Leser verständlich machen will, — zugleich noch den weiteren Vortheil und Reiz, dass er diese jetzt so sehr verfei-

nerten und hoch ausgebildeten wissenschaftlichen Disciplinen in ihren Anfängen kennen lernt, wie sie sich unmittelbar aus der Betrachtung der Erscheinungswelt, aus der unmittelbaren Anschauung der Thatsachen, — und dies gilt selbst von der Mathematik, — nach und nach entwickelten, und dass die dadurch gewonnene sinnliche Anschaulichkeit und Frische belebend selbst auf das Studium der gleichnamigen heutigen Wissenschaften einwirkt.

Die Mathematik ist es, welche die Grundlage dieses gesammten Wissenskreises bildet. Um daher zur Darstellung dieser Studien in der pythagoreischen Schule einen sicheren Ausgangspunkt und festen Boden zu erhalten, und insbesondere um in den Wust der unverstandenen Notizen, welche unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre aufgehäuft sind, Licht und Klarheit bringen zu können, ohne jeden einzelnen Unsinn mit einer endlosen, den Leser ermüdenden Polemik widerlegen zu müssen, wurde schon bei Gelegenheit des mathematischen Elementar-Unterrichtes der pythagoreischen Schule aus den uns überlieferten Nachrichten eine Uebersicht der gesammten pythagoreischen Mathematik gegeben, wie sie zur Orientirung auf diesem bisher ganz unbekannten Gebiete unumgänglich nöthig war, damit die unerlässlichste Sachkenntniss zum Verständnisse der überlieferten Notizen ermöglicht würde. Denn diese Notizen bilden gerade deshalb einen so gänzlich sinnlosen Wust, weil schon die alten und noch mehr die neueren Darsteller, ohne auch nur einen Dämmerschein von der Kenntniss des eigentlichen Gegenstandes zu besitzen, ja ohne auch nur zu ahnen um was es sich eigentlich handle, ihren gelehrten Kram zu Markte bringen, so dass in der That auf keinem anderen Felde menschlicher Wissenschaft eine solche Masse gelehrter Kopflosigkeit vereinigt ist.

Es war also vor allen Dingen der diesem Wirrsale zu Grunde liegende reale Ideenkreis wiederherzustellen, wie ihn die in den alten Nachrichten erkennbaren zahl-

reichen Spuren einer sehr ausgebildeten Zahlentheorie nothwendig voraussetzten. Das mit der gesammten antiken Wissenschaft gleichmässig vernachlässigte Studium der alten Mathematik gewährte alle gewünschten Aufschlüsse, und es zeigte sich, wie wir gesehen haben, dass diese zahlentheoretischen Untersuchungen im engsten Zusammenhange mit fundamentalen Sätzen der Geometrie standen, welche gleichsam nur als der in die Form des Raumes übertragene Ausdruck eben so fundamentaler Zahlenverhältnisse erschienen, dass daher diese zahlentheoretischen Untersuchungen nur in beständiger Beziehung auf Raum-Verhältnisse gedacht waren; die der alten Mathematik so eigenthümliche Vereinigung der Zahlen- und Grössenlehre, der Arithmetik und Geometrie, welche unserer modernen mathematischen Denkweise so fern liegt, trat nach und nach in ihrer ganzen Wichtigkeit zu Tage. Zugleich gewährten die Schriften der Mathematiker selbst, weil sie als Mathematiker Sachkenner waren, und nicht wie die meisten übrigen Berichterstatter sachkenntnisslose, blos kompilirende Grammatiker und Literatoren, ganz bestimmte und feste Angaben über höchst wichtige Detailsätze der pythagoreischen Zahlen- und Grössenlehre, so dass aus deren Zusammenstellung und inneren Verkettung nach und nach das Bild der pythagoreischen Mathematik entstand, wie wir es früher dargestellt haben. Auf diese Darstellung verweisend können wir uns also begnügen die dort gefundenen Resultate hier kurz in's Gedächtniss zurückzurufen.

Wir sahen, wie alle diese Zahlen-Untersuchungen sich als eine ganz ausgebildete Zahlentheorie (ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεία, θεωρία) sich an die Zahlenreihen einer analytischen Formel anschlossen, welche nach der ausdrücklichen Ueberlieferung der Alten von Pythagoras selbst aufgestellt worden war, um die rationalen Seiten der rechtwinkligen Dreiecke nach Anleitung des bekannten pythagoreischen

Lehrsatzes, des magister matheseos, berechnen zu können. Durch diese wichtige Ueberlieferung befinden wir uns nun auf historisch und sachlich festem Grund und Boden, und alle die vereinzelten und abgerissenen Nachrichten der Alten über zahlentheoretische Sätze der pythagoreischen Schule erhalten Verständniss und inneren Zusammenhang, weil sie sich alle an diese Zahlenreihe für die rationalen Dreiecksseiten anknüpfen und aus ihnen herleiten. Die verschiedenen Formen des Binomialsatzes: für $(a + b)(a + b)$ und $(a + b)(a - b)$, und die Lehre von den Gnomonen, die Lehre von den Zahlenarten überhaupt: den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen, den Primzahlen und den zusammengesetzten Zahlen, den Geraden und Ungeraden, den Geradémal-Geraden und Geradémal-Ungeraden, — die Lehre von den Quadratzahlen und Potenzen, und den figurirten Zahlen, — die hieran sich knüpfende und nah verwandte Lehre von den Potenzen überhaupt, und namentlich die Lehre von unserem Zahlensysteme als einer Potenzenreihe nach Zehn, — die Lehre von den Wurzeln und Zahlenfaktoren, vom Wurzelausziehen und der Faktorenzerlegung, von den reinen Quadratzahlen (ταυτομήκεις) und ungleichen Flächenzahlen (ἑτερομήκεις), — die Grundlehren der Analytik und Algebra: das Auffinden von Unbekannten (ἀορίστοις) durch Schlüsse aus den Zahlenverhältnissen der bekannten Zahlen (der ὡρισμένοι), — die Verwandlung von Summen und Differenzen in Multiplikationszahlen und von diesen umgekehrt in Summen und Differenzen, — wie Quadratzahlen beschaffen seyn müssen, um wieder andere Quadratzahlen als Summen und Differenzen hervorbringen zu können, — diese ganze grosse Zahl von Sätzen und Lehren hängen also mit der Zahlendarstellung dieser Formeln für die rationalen Dreiecksseiten auf's Engste zusammen, entwickeln sich entweder aus diesen Zahlenreihen, oder sind deren unmittelbare Konsequenzen, oder

werden bei der Bildung der Formeln angewandt. Zugleich aber hatte die Darstellung dieser rationalen Dreiecksseiten auch noch eine praktische Wichtigkeit, weil sie die ersten Versuche zur Berechnung der Dreiecke überhaupt waren, aus denen sich die spätere griechische Trigonometrie durch Auffassung der Dreiecksseiten als Sehnen eines Kreises nach und nach hervorbildete.

An diese Zahlentheorie schliesst sich eine schon sehr ausgebildete Proportionenlehre, welche in der von Pythagoras geschaffenen und mit Vorliebe gepflegten mathematischen Musik, der Harmonik und Intervallenlehre ihre unmittelbare Anwendung fand, und als das hauptsächlichste Mittel der mathematischen Betrachtung und Schlussfolgerung auch in der Geometrie und Sphärik für die Alten von grösster Wichtigkeit war, da ihnen das bequeme Denk-Instrument der modernen analytischen Zeichensprache noch gänzlich fehlte. Trotz dieses Mangels erhob sich aber die Analyse in der pythagoreischen Schule bis zur Lösung algebraischer Gleichungen zweiten Grades, wie z. B. der Kegelschnittsgleichungen, unter welche der magister matheseos, als die geometrisch ausgedrückte Gleichung des Kreises, selber gehört. Es erhellt also, dass Pythagoras die Zahlenlehre, die Arithmetik, und zwar die allgemeine Arithmetik, welche er von der Logistik, den praktischen Rechnungsmethoden des Geschäftslebens ausdrücklich trennte, schon in einem sehr bedeutenden Umfange kannte, und dass er sogar die Grundlage zur höheren Analyse, diesem jetzt vorzugsweise gepflegten und ausgebildeten Theile der Mathematik, nach Griechenland verpflanzte.

In dieses nach seiner inneren Einheit und seinem wissenschaftlichen Zusammenhange geordnete Bild der pythagoreischen Arithmetik reihen sich nun alle jene, im sinnlosen Wuste der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre zerstreut und zusammenhangslos über-

lieferten Notizen ein, welche wirklich von eigentlich mathematischer Natur und von wissenschaftlichem Werthe sind. In dem systematischen Zusammenhange dieser Darstellung erhalten sie von selbst ihre Erklärung und ihr Verständniss; sie sind für den Leser nicht mehr sinnlose Bruchstücke eines verlornen unbekannten Ganzen, sondern vollkommen verständliche Theile einer in sich zusammenhängenden wissenschaftlichen Disciplin. Dadurch schwindet denn bereits ein grosser Theil des aufgehäuften Wirrsales; der Rest schrumpft zusammen, und die Möglichkeit auch ihn noch vollends auszukehren, wird schon um Vieles einleuchtender. Auch zu diesem Zwecke behalten wir die bisher angewandte Methode bei: auf Grundlage unserer vorausgeschickten Untersuchungen die in ihrer Vereinzelung und bisherigen Darstellung sinnlos erscheinenden Notizen unter ihren richtigen Gesichtspunkten zusammen zu ordnen, und ihnen dadurch Verständniss und inneren Zusammenhang zu ertheilen.

Ein innerlich eben so wohl zusammenhängendes Bild gewähren nun auch die von den alten Mathematikern vereinzelt überlieferten Notizen über die pythagoreische Geometrie. Die Geometrie ist bei den Alten in einem viel höheren Grade als bei den Modernen mit der Arithmetik verwandt und identisch, indem eine Reihe gerade der bedeutendsten geometrischen Fundamentalsätze Nichts als geometrische Einkleidungen arithmetischer Sätze sind, bei denen die Zahlenverhältnisse durch Uebertragung auf Raumfiguren gleichsam nur in's Räumliche übersetzt, und statt in der Sprache der Arithmetik nun in der Sprache der Geometrie ausgedrückt werden. Wie daher die Zahlenlehre bei Euklid ganz geometrische Form hat, so sind eine grosse Zahl von geometrischen Sätzen auch bei ihm nur die räumliche Darstellung von arithmetischen Funktionen: von Potenzirungen und Wurzelausziehungen, von Proportionen und analytischen Gleichungen aller Art.

Durch die Erkenntniss dieses Verhältnisses zwischen Arithmetik und Geometrie bei den Alten löst sich sogleich wieder ein Theil des in der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre aufgestapelten Unsinns auf. Denn so wie man weiss, dass die Alten von Linearzahlen, Flächenzahlen und Körperzahlen reden, dass sie das Binomial-Theorem, das Fundament der gesammten höheren Analyse nur in geometrischer Form kennen, dass ihre ganze Proportionenlehre geometrische Gestalt hat, dass sie die Lehre von den Gleichungen der Kegelschnitte nur unter der Form einer geometrischen Lehre von der Anlegung der Räume an gegebene Linien vortragen, — so erscheint die ganze tiefsinnige Untersuchung der Neueren: ob sich die Pythagoreer die Zahlen etwa materiell und körperlich gedacht hätten, als Sachunkenntniss in mathematischen Dingen und insbesondere in der Mathematik der Alten.

Auch die pythagoreische Geometrie gruppirt sich in den vorhandenen Nachrichten, wie die pythagoreische Arithmetik, um den magister matheseos, seine Voraussetzungen und seine Konsequenzen. Wie wir sahen setzt der magister matheseos voraus: die Parallellinien-Theorie, die Lehre von den Parallelogrammen und Dreiecken, die Lehre von der Gleichheit des Inhaltes solcher Flächenfiguren die von gleicher Grundlinie und Höhe sind, d. h. unter Parallellinien gebildet werden, die Lehre von den rationalen und irrationalen, kommensurabelen und inkommensurabelen Seiten rechtwinkliger Dreiecke, und endlich die Kenntniss des Binomialsatzes in seiner geometrischen Form. An die Lehre von den Dreiecken und Parallelogrammen knüpft sich dann die Lehre von den Polygonen und Sternpolygonen, und an die gesammte Lehre von der Gleichheit der Figuren die Lehre von ihrer Aehnlichkeit, als der geometrische Ausdruck der Proportionenlehre. An den magister matheseos insbesondere knüpft sich dann die ausgedehnte Lehre von der Anlegung der Räume an gegebene Linien, ihren Defekten und Ueberschüssen, die

von höchster Wichtigkeit ist, nicht blos als eine Lehre der praktischen Landvermessung und Katastrirung, — wozu sie z. B. den Aegyptern diente, bei denen sie ihre Ausbildung erhalten hatte, — sondern auch als geometrische Darstellung der quadratischen Gleichungen, insbesondere sämmtlicher Kugelschnitts-Gleichungen, zu denen der magister matheseos als geometrische Darstellung der Gleichung des Kreises selbst gehört. Die Lehre von den Kegelschnitten war also dem Pythagoras ebenfalls bekannt; nicht minder aber auch die Lehre von den in der Kugel eingeschriebenen regelmässigen Körpern, die Stereometrie, und demgemäss auch die Lehre von der Kugel selbst, welche eben so von der Sphärik, der Lehre von der Achsendrehung der Himmelskugel, vorausgesetzt wird und ihr nothwendiger Weise zu Grunde liegt. Eben so stammt auch die allgemeine Form der alten Geometrie, die in den Elementen des Euklid angewandte mathematisch-demonstrative Methode von Pythagoras her, und wir haben gezeigt, wie sie mit seiner ganzen Unterrichts- und Erziehungs-Methode aufs Vollkommenste übereinstimmt; offenbar weil Er selbst in ihr geschult worden war, indem er sie da, wo er seine wissenschaftliche Bildung erhielt, in Aegypten, schon in ihrer Eigenthümlichkeit ausgeprägt vorfand.

Durch diese Nachweisung über den, wie wir sahen, schon sehr weit entwickelten Bildungsstand der alten Mathematik in der pythagoreischen Schule, sind wir also auch auf diesem Gebiete der exakten Wissenschaften aus dem dämmerigen Nebel der bis jetzt herrschenden Vorstellungen über die pythagoreische Lehre vollends herausgetreten, und haben uns überzeugt, dass die geglaubte Gallert- und Embryonen-artige Unentwickeltheit der pythagoreischen Lehre, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, nur in den Köpfen der Neueren besteht, und dass ihre Schilderungen nicht den ge-

schichtlichen Zustand des pythagoreischen Ideenkreises, sondern nur den Zustand ihrer eigenen Sachkenntniss und Denkschärfe darstellen. Es wird uns vielmehr im direktesten Gegensatz zu diesem Wahne durch die überlieferten Angaben berichtet, dass Pythagoras seinen wissenschaftlichen Ideenkreis in der allerstrengsten wissenschaftlichen Form: in der mathematischen ausbildete;[1199] so dass auch die sämmtlichen oben angeführten und von ihm gepflegten naturwissenschaftlichen Disciplinen in der streng mathematischen Form, deren sie ihrer Natur nach fähig waren und zu der des Pythagoras Vorliebe für die Mathematik ihn doppelt geneigt machte, von ihm in seiner Schule gelehrt und von seinen Schülern studirt wurden.[1200] Die streng mathematische Form, in welcher wir die Kanonik und Harmonik als die Fundamental-Disciplinen der rein theoretischen Musik, die Sphärik, Gnomonik und Optik, als die Fundamental-Disciplinen der Astronomie, die Atomenlehre als die Fundamentallehre der Physik, bei den späteren Griechen theils erwähnt, theils vorgetragen finden, wie z. B. die Harmonik und Kanonik, die Optik und Katoptrik bei Euklid, ja die Sphärik schon vor Euklid bei Autolykus, rührt also von Pythagoras her und ist in der pythagoreischen Schule ausgebildet worden. Wenn wir daher die pythagoreische Schule sogar die Physik und Physiologie in ein allerdings oft spielendes, oft aber auch in den Zahlen-Verhältnissen der Natur begründetes statistisches Zahlengewand einkleiden, wenn wir sie überall nach wahren und erträumten Zahlen-Verhältnissen in der Natur jagen sehen, — denn dies ist das Wesentliche der gewöhnlich sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre, Zahlenmystik, Zahlen-symbolik, oder wie sie sonst genannt wird, — so stimmt selbst dies noch mit der matheamtischen Behandlungsweise der übrigen naturwissen-

schaftlichen Disciplinen, und ist nur die weitere, allerdings oft sehr verkehrte und phantastische Verfolgung eines von Pythagoras selbst eingeschlagenen Weges.

Unter den von Pythagoras auf diese Weise mathematisch behandelten Disciplinen wird vor allen die theoretische Musik genannt. Wie wir früher schon sahen, hatte die Musik bei den Griechen zu des Pythagoras Zeit bereits eine hohe Ausbildung erreicht. Die Blüthe der religiösen Musik war zugleich mit derjenigen der religiösen Dichtung seit Terpander und Thaletas schon eingetreten; denn die religiöse Poesie und Musik entwickelten sich nothwendig Hand in Hand. Geistliche Lieder werden nur gedichtet um bei der häuslichen und öffentlichen Gottes-Verehrung gesungen zu werden, und dieser Gesang hat die Instrumental-Musik zur naturgemässen Begleiterin. Die älteren religiösen Dichter waren daher Alle auch zugleich Komponisten und Musiker;[1201] mit ihren Gedichten hatten sich zugleich auch ihre Kompositionen erhalten, und eine musikalische Literatur war neben der dichterischen entstanden. Denn schon Terpander hatte, wie wir sahen, das griechische Alphabet zu einer Notenschrift umgebildet, mit welcher über den Zeilen der Gedichte zugleich die Melodie bezeichnet war. Diese Notenschrift war also zu des Pythagoras Zeit längst schon vorhanden, hatte bereits angefangen sich künstlicher auszubilden, — die von Pythagoras gebrauchte Notenschrift wird uns ausdrücklich überliefert, —[1202] und näherte sich schon jener zusammengesetzten, zeichenreicheren, zweifach gesonderten Form zur Notirung einerseits des Gesanges und andrerseits der begleitenden Instrumental-Musik, wie sie uns als bei den späteren Griechen üblich überliefert wird. Diese Notenschrift bezeichnete aber, ihrer Entstehung aus dem Alphabete gemäss, mit ihren Zeichen immer nur einzelne Töne, oder um noch genauer zu reden, nur die einzelnen Intervalle der Melodie, und nicht wirklich

feste, bestimmte Töne, wie dies Aristoxenus ausdrücklich hervorhebt;[1203] einen vielstimmigen in vollen Akkorden fortschreitenden Gesang, eine mehrstimmige volle Instrumentalbegleitung konnte sie gar nicht ausdrücken; sie bezeichnete, wie unsere älteste Choralmusik, nur die Melodie, den Cantus firmus, und musste die vollständige Ausführung in vollen Akkorden ganz den darstellenden Künstlern, den Spielern und Sängern überlassen. Wie unsre alte Choral-Notenschrift bei den Organisten und Sängern die Kenntniss des Generalbasses, d. h. der musikalischen Theorie, zur richtigen vollständigen Ausführung nöthig machte, ganz so und in noch höherem Grade musste nothwendig auch die griechische Notenschrift zur richtigen und vollständigen Ausführung des Musikstückes die Kenntniss der musikalischen Theorie, das Gegenstück unseres Generalbasses, voraussetzen. Wie also bei uns die Fähigkeit den Cantus firmus zu beziffern, der nächste und unmittelbare Zweck des Generalbasses war, so definirten auch die Alten als den Zweck der Harmonik, der theoretischen Musik, die Notirung der Melodien und das Verständniss solcher Notirungen, so sehr auch Aristoxenus diese Definition als unwissenschaftlich bekämpft.[1204] Die musikalische Theorie war also nicht blos für den komponirenden Dichter, sondern auch für den ausübenden Sänger und Musiker eine absolut nothwendige Kenntniss, und die Theorie der Musik machte daher eben so gut einen Theil des wissenschaftlichen Studiums aus, als die praktische Musik, das Spielen eines Instrumentes zur Begleitung des Gesanges, einen Theil des Elementar-Unterrichtes und der Jugend-Erziehung. So erklärt es sich, wie die Musiker bei den Alten eben so gut einen Theil des wissenschaftlich gebildeten und gelehrten Standes ausmachten, wie bei uns Neueren; und zwar so, dass wir bei den Alten die Musik eben so gut, wie die Arithmetik, Geometrie, Astronomie, zur Philosophie, d. h. zum höheren theoretischen Wissen,

und die Musiker zu den Philosophen, d. h. zu den Männern der Wissenschaft gerechnet finden.[1205] Dies stimmt nun freilich nicht mit unsern gewöhnlichen Begriffen von Philosophie, und es ergeht uns hierbei gleich den Zuhörern Plato's bei seinem Lehrkurse „über das Gute"; indem, wie nach des Aristoxenus Berichte,[1206] Aristoteles zu erzählen pflegte, „die Meisten Gott weiss „welches verborgenen Guten theilhaftig zu werden ge„dachten, und dann sehr überrascht waren, als sie den „Plato über die exakten Wissenschaften: die Arith„metik, Geometrie und Astronomie vortragen hörten, „und endlich den Aufschluss erhielten, dass das Gute „das Ur-Eine sey; was ihnen denn Alles ganz uner„wartet gekommen wäre," — wie wohl den Meisten unserer heutigen Plato-Verehrer auch. Da aber die Alten unter der Philosophie das gesammte höhere Erkenntnisswissen verstanden, so rechneten sie auch die Musik zum Gebiete dieser höheren Wissenschaft, d. h. der Philosophie. Und ganz mit Recht; denn die theoretische Musik[1207] umfasste bei den Alten, wie aus den wenigen und meist nur elementaren musikalischen Schriften erhellt, die uns aus dem Alterthum erhalten sind, einen sowohl auf die praktische Ausführung der Musik, als auf ihre physikalische und mathematische Grundlage[1207] bezüglichen, keineswegs unbedeutenden[1208] Kreis von Wissen, wenn sie sich auch natürlich an Umfang und Ausbildung mit unserer so viel künstlicheren und reicheren theoretischen Musik nicht messen kann. An diese durch die Unvollkommenheit der Notenschrift bei den Alten in viel höherem Grade, als bei uns heut zu Tage, allgemein nothwendige theoretische Musik, knüpften sich nun die dem Pythagoras und seiner Schule eigenthümlichen musikalischen Studien und Neuerungen an. Sie entstanden aus dem Bestreben, dem vorhandenen Tonschatze, der neben den natürlich verschiedenen Tonlagen der menschlichen Stimme, als Bass, Tenor und Sopran, auch noch

durch die verschiedenen, schon sehr ausgebildeten Instrumente, sowohl Saiten- als Blas-Instrumente, und die verschiedenen national entstandenen, nun aber in den allgemeinen Gebrauch übergegangenen, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse noch ganz schwankenden und unbestimmten Tonweisen: als die phrygische, lydische, dorische etc.,[1209] bereits eine sehr bunte und mannichfaltige Tonmasse bildete, dieser bunten und mannichfaltigen Tonmasse durch eine genaue, mathematisch-akustische Grundlage eine feste innere Einheit zu geben;[1210] ganz so, wie sich in der neueren Zeit bei den immer mehr anwachsenden Tonmitteln und Instrumenten das Bedürfniss fühlbar machte, den durch die Natur der Tonwerkzeuge bedingten sehr verschiedenartigen Tonleitern und Tonumfängen, durch eine künstliche gleichmässige Stimmung, die sogenannte schwebende Temperatur, diejenige Gleichmässigkeit und innere Einheit zu geben, welche den Reichthum unserer heutigen Musik möglich gemacht hat. Wie daher bei den Neueren die Bestrebungen eine solche gleichmässige schwebende Temperatur aufzufinden, die ganz ein künstliches Produkt unserer musikalischen Wissenschaft ist, die genauesten Untersuchungen über die Intervalle der Tonleitern hervorbrachten, ganz so führten jene Bestrebungen der theoretischen Musik eine feste Grundlage zu geben, den Pythagoras zur ersten Auffindung der mathematisch-bestimmten, akustischen Intervallenlehre, die den vorhandenen Berichten zufolge zuerst mit ganz empirischen Untersuchungen über die Ursachen der Verschiedenheit in den Tönen, und den etwanigen Mitteln sie zu bestimmen, begannen,[1211] bald aber durch das Ausdenken des Monochords, des von den Alten sogenannten musikalischen Kanons, eine auf Experimente und mathematische Berechnung gestützte streng wissenschaftliche, mathematische Form annahm.[1212] Dieses Monochord, der Kanon, bestand aus einer über einen Resonanzboden (ἠχεῖον) gespannte Saite mit einem ver-

schiebbaren Stege (ὑπαγώγιον), durch welchen es möglich wurde die Saite in verschiedene Theile zu theilen, und somit auf einer und derselben Saite durch die Schwingungen der längeren oder kürzeren Stücke die verschiedenen tieferen und höheren Töne hervorzubringen. Wenn es also auch dem Pythagoras noch nicht möglich war, die Schwingungen der einzelnen Töne selbst zu bestimmen, was erst der Akustik in ihrer neuesten und vervollkommnetsten Gestalt gelang, so konnte er doch die den Ton hervorbringende Ursache, die schwingende Saite, messen, und es begreift sich sehr wohl, dass der Triumph, etwas bisher ganz Ungreifliches, ganz Unbestimmbares, nur dem Ohre Zugängliches, durch ein räumliches Analogon, die gespannte Saite, der strengen mathematischen Messung zugänglich zu machen, den Ton in das Gebiet der Raumgrössen herüberzuziehen und so der Mathematik ein ganz neues Feld zu erobern, für ein mathematisches Genie, wie das seinige, einen so grossen Reiz hatte und eine so fesselnde Anziehungskraft besass, dass er diese mathematisch-musikalischen Untersuchungen als ein Lieblings-Studium betrieb, und sie noch bei seinem Sterben der fortdauernden Pflege seiner Schüler anempfahl.[1213] Demgemäss wird nun auch von Arimnestos, dem Sohne des Pythagoras, berichtet, dass er die Untersuchungen über den Kanon als einen seiner Ansprüche auf die Beachtung der Nachwelt auf einem nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt Kroton aufgestellten Votiv-Denkmale namhaft gemacht habe.[1214] Und in der That war auch der Gegenstand selbst nicht blos durch seine Neuheit, sondern auch durch seine Schwierigkeit wohlgeeignet, das Interesse dauernd anzuregen und zu fesseln. Denn es zeigte sich bald, dass wenn auch die Haupt-Intervalle aus einfachen Zahlenverhältnissen bestanden, wie z. B. das der Oktave (διὰ πασῶν) zum Grundton wie 1 : 2, das der Quinte (διὰ πέντε) wie 2 : 3, das der Quarte wie 3 : 4, doch die Bestimmung der zusammengesetzteren Intervalle

grosse Schwierigkeit darbot, ja dass manche als ganz inkommensurabel und irrational erschienen,[1215] so dass ein Theil der späteren Musiker diese Bemühungen völlig verwarf und nur dem Gehöre folgen wollte, wie z. B. Aristoxenus.[1216] Diese mathematische Bestimmung der Intervalle durch das Monochord, den Kanon: die Kanonik,[1217] machte nun die Grundlage der theoretischen Musik aus. Ihre weitere Ausführung: die Verbindung dieser Intervalle zu Akkorden, Harmonien, deren Aufeinanderfolge, Verkettung und Auflösung, ihre Vereinigung mit der Melodie, die Uebergänge aus einem Tongeschlechte in das andere, kurz ganz dieselben Gegenstände, welche wir in dem sogenannten Generalbass heut zu Tage behandelt finden, — alle diese und verwandte Untersuchungen bildeten dann die Harmonik.[1218] Wenn man sich überzeugen will, welche scharf bestimmte Gestalt diese theoretische Musik in allen ihren Theilen durch die von Pythagoras angeregten Untersuchungen erhielt, und mit welcher mathematischen Präcision und Eleganz namentlich die Kanonik, d. h. die Intervallen-Lehre mit Hülfe des Monochordes, in der pythagoreischen Schule ausgebildet wurde, so braucht man nur die beiden Abhandlungen Euklids „über die Harmonik“ und „die Eintheilung des Kanons“ zu studiren, welche, wie seine Abhandlungen „über die Himmelskugel in Bewegung“ und „über die Auf- und Niedergänge der Gestirne“, ja wie seine gesammte Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen sind. Auch auf diesem Gebiete also war Pythagoras produktiver Selbstforscher, und dasselbe Genie, das die Zahlentheorie pflegte und ausbildete, zeigt sich auch in diesen mathematisch-musikalischen Untersuchungen.

Dies mag genügen, um dem Leser von einem dem allgemeinen Verständnisse ganz fern liegenden und ganz specielle Kenntnisse erfordernden Studienkreise wenigstens eine übersichtliche Vorstellung zu gewähren, und so den

ganz unverdauten, ganz verständnisslosen gelehrten Kram der gewöhnlichen Darstellungen ohne vielen Wortaufwand durch die Aufstellung des Richtigeren zu beseitigen.

Die übrigen angewandten mathematischen Disciplinen: die Sphärik, die Gnomonik und die Optik, nahmen ihren Ursprung in der Beobachtung des Himmels, und reihten sich als Hülfswissenschaften an die theoretische und praktische Astronomie, welche von Pythagoras ebenfalls auf's Eifrigste gepflegt wurden. Die Sphärik, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule, in einer Schrift des Telauges, des jüngsten unter den Söhnen des Pythagoras, neben Arithmetik, Geometrie und Musik, als einer der vier Fundamentaltheile der Mathematik ausdrücklich genannt wird, hatte die sichtbare Himmels-Hohlkugel, das nächtliche Sternengewölbe mit seiner 24stündigen Umdrehung und seinen übrigen Himmels-Erscheinungen zum Gegenstande; die Gnomonik diente zur Bestimmung des Sonnenlaufes durch die von den Sonnenstrahlen auf der Erdoberfläche geworfenen Schatten; die Optik beschäftigte sich mit den Bedingungen der Wahrnehmung der Himmelskörper, ihren scheinbaren Gestalten und Bewegungen, so wie sie uns am Himmel sichtbar werden, und der Erklärung von deren wirklicher Beschaffenheit nach den Gesetzen des Sehens. Alle drei Disciplinen sind die ersten Anfänge unserer noch heute gepflegten, aber natürlich im höchsten Grade vervollkommneten praktischen und theoretischen astronomischen Wissenschaften, welche durch den historischen Zusammenhang unserer gelehrten Bildung mit der des Alterthums unmittelbar aus jenen Anfängen abstammen, und durch die gelehrten Werke des Alterthums auf uns überliefert worden sind. Die Gnomonik, längst durch feinere und schärfere Beobachtungsmethoden mittelst der den Alten ganz unbekannten Seh-Instrumente, der Fernröhre, verdrängt, ist jetzt antiquirt; die Optik aber hat gerade durch ihre Anwendung auf diese Seh-

Instrumente einen hohen Grad von Ausbildung erlangt, und die Sphärik, obgleich ihr Name uns ganz fremd und unbekannt geworden ist, hat sich doch in unserer mathematischen Astronomie erhalten und bildet noch heute deren Elementar-Begriffe.

So völlig fern nun auch diese astronomischen Wissenschaften der Philosophie nach unsern heutigen Begriffen zu stehen scheinen, da man die Philosophie aus dem Kreise des exakten Wissens längst herausgerissen hat, und sie als eine ausschliesslich spekulative, der realen Kenntnisse von der Erscheinungswelt gar nicht bedürfende Wissenschaft betrachtet, die der spekulirende Philosoph durch das reine Denken aus seinem eigenen Gehirne hervorbringt, wie das Murmelthier im Winterschlafe nur von dem Fette seiner Tatzen zehrt, — um so enger waren sie nach der Meinung des Alterthumes mit der Philosophie verknüpft; denn dieses betrachtete Mathematik und Naturwissenschaften überhaupt als philosophische Disciplinen, als integrirende Theile der Philosophie,[1219] und die philosophische Erkenntniss selbst nur als das Ergebniss aller der in ihr vereinigten Wissenstheile; der Astronomie insbesondere aber räumten die alten griechischen Denker, nicht blos die früheren vor der sokratischen, allem höheren Wissen entsagenden, Populär-Philosophie, sondern auch nach ihr noch die späteren, z. B. selbst Plato,[1220] unter den philosophischen Disciplinen den höchsten Rang ein. Und mit vollem Rechte. Denn von den astronomischen Wissenschaften ist ein höchst wesentlicher Theil des philosophischen Ideenkreises, die Vorstellung vom Weltganzen, die Weltanschauung, abhängig; von dieser Weltanschauung wird aber der ganze höhere Theil der metaphysisch-philosophischen und religiösen Erkenntniss: die Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt ganz wesentlich bedingt, und die völlige Umwälzung, welche dieser Theil unseres Ideenkreises in den letzten Jahrhunderten erlitten hat und noch

erleidet, ward gerade von der seitdem völlig veränderten Weltanschauung hervorgebracht. Denn die moderne Weltanschauung ist der antiken geradezu und in allen wesentlichen Theilen entgegengesetzt; sie hat die Vorstellung von einer endlichen, mit dem Himmelsfirmamente abgeschlossenen Weltkugel nicht blos im Kreise der Wissenschaft, sondern selbst schon in der Volksbildung längst verdrängt, und hierdurch auch den im Alterthume auf die alte Weltanschauung gebauten metaphysisch-religiösen Ideenkreis in deren Sturz mit hineinverflochten. Dieser grosse Umschwung der gesammten Naturerkenntniss, welcher durch die genauere Erforschung der wirklichen Erscheinungswelt in den einzelnen Naturwissenschaften und insbesondere in der Astronomie nach und nach eintrat, und dessen Konsequenzen aus den in den einzelnen Naturwissenschaften gewonnenen Prämissen jetzt mit unaufhaltbarer innerer Nothwendigkeit zum Bewusstseyn kommen, — und nicht der persönliche Einfluss eines einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Denkers, weder eines Naturforschers noch eines Philosophen, hat die jetzige geistige Krisis hervorgebracht. Der Einzelne schiebt nicht, sondern wird geschoben; von der Strömung der neuen Weltanschauung erfasst, wird er meistens unbewusst in deren Richtung fortgezogen, und weicht, selbst wo er zu widerstehen glaubt.

Diese neue richtigere Weltanschauung ist die Frucht unablässiger Anstrengungen der besten Geister seit dem Alterthume bis auf unsere Zeit, durch einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden. Es lohnt also wohl der Mühe, diesen grossartigen Denkprocess der Wissenschaft etwas genauer zu verfolgen, um zu sehen, von welchen Anfängen er ausging, und welche mühseligen und langsamen Entwicklungsphasen er durchgehen musste, bis er endlich in der modernen Zeit seine Lösung finden konnte. Wir werden auf diese Weise eine Ahnung von dem Zusammenhange und der inneren Einheit, nicht blos dieser

alten Ideenkreise, sondern auch der gesammten menschlichen Erkenntniss überhaupt erhalten; und wenn wir zuerst das Problem selbst kennen gelernt haben, welches dem menschlichen Geiste zur Lösung vorlag, so werden wir auch die innere Nothwendigkeit des Entwicklungsganges begreifen, den das menschliche Denken zur Auffindung dieser Lösung durchlaufen musste.

Die Vorstellungen der Alten von dem Weltalle, so weit wir sie bisher kennen gelernt haben, gingen unmittelbar von dem Sinnenscheine aus; die Welt war ihnen, so wie sie uns bei nächtlicher Weile erscheint, eine ungeheure Kugel,[1221] in deren Mitte sich die Erde befindet, und gegen deren äusserste mit den Sternen besetzte Umwölbung, den Fixsternhimmel, wir von der Erde aus als in das Innere einer unermesslichen Hohlkugel hineinblicken. Die Gestirne selbst schienen an dieser Hohlkugel befestigt,[1222] denn sie verändern ihre gegenseitige Stellung zu einander nicht, sondern durchlaufen während der Dauer einer Nacht in grösseren oder kleineren Kreisbogen sämmtlich den Raum dieser hohlen Himmelswölbung, indem sie von dem Rande des östlichen Horizontes aufsteigen, sich bis zur Mitte des Himmels erheben, und dann wieder allmälig herabsinken, um unter den Rand des westlichen Horizontes unterzugehen. Da die einfache Wahrnehmung lehrte, dass dieses Auf- und Niedersteigen allen Sternen gemeinschaftlich sey, so schloss man daraus, dass diese Kreisbewegung dem Himmelsgewölbe selbst[1223] zukommen müsse, an welchem alle Sterne befestigt seyen, und dass sie nur durch ihre Befestigung am Himmelsgewölbe an dessen Umdrehung Theil nähmen. Diese Umdrehung des Himmelsgewölbes sah man nun fortdauern bis die Sonne am Rande des östlichen Horizontes erschien und jetzt durch ihr Licht die sämmtlichen Gestirne verschwinden machte, selbst aber während des nun eingetretenen Tages dieselbe Bewegung des Himmelsgewölbes fortsetzte, zur Mitte des Himmels

emporstieg, und dann am Abend unter den westlichen Horizont hinuntersank. Worauf dann wieder mit der nun eintretenden Nacht das Himmelsgewölbe mit seinen nämlichen Sternen wie Abends vorher sichtbar wurde, und dieselbe Bewegung ununterbrochen fortsetzte. So ergab sich also aus der unmittelbaren Beobachtung die Grundvorstellung von einer in unausgesetzter Umdrehung befindlichen, und je während der Dauer eines Tages und einer Nacht (eines *νυχθήμερον*) Eine solche Umdrehung vollendenden Himmels-Hohlkugel, die Vorstellung von der sogenannten bewegten Sphäre (*σφαῖρα κινουμένη*;[1224]) und diese Vorstellung von einer wirklichen und thatsächlichen Umdrehung der Himmelskugel, des Fixsternhimmels, ist es, welche die Grundlage der gesammten alten Astronomie bildet. Wenn aber der Himmel eine sich herumdrehende Hohlkugel ist, so muss er eine, wenn auch nur ideelle Achse dieser Drehung haben, und die Endpunkte, Pole, dieser Achse müssen irgendwo am Himmelsgewölbe als Mittelpunkte dieser Drehung erkennbar seyn; so entstanden die Begriffe von der Achse und den Polen der Welt (*ἄξων καὶ πόλοι κόσμου*).[1225] Diese ideelle Achse der Himmels-Umdrehung brauchte aber nicht blos aus der Beobachtung der Gestirn-Bewegungen erschlossen zu werden, sondern einer der Pole dieser ideellen Achse war auch am nördlichen Himmel, am Sternbilde des kleinen Bären, welches schon Thales seinen Landsleuten kennen gelehrt hatte,[1226] als unbeweglicher Polarstern dem Auge unmittelbar sichtbar, indem sich im Laufe der Nacht die nächsten Sternbilder, insbesondere der grosse Bär, um den Polarstern als ihren Mittelpunkt herumbewegten, ohne bei ihrer Bewegung den Horizont zu berühren, d. h. ohne auf- und unterzugehen.[1226] Dieser sichtbare Himmelspol mit den ihn umgebenden Sternbildern hatte aber auch eine sehr grosse praktische Wichtigkeit, da er in dieser Zeit, wo man die Magnetnadel noch nicht kannte, bei der nächtlichen Schiffahrt dem Steuermann das einzige sichere

Mittel zur Orientirung in den Himmelsgegenden und zur richtigen Steuerung nach dem Reiseziele darbot. Aus dieser, beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes nach dem Norden, dem Polarstern, bei welcher man den Osten zur Rechten und den Westen zur Linken hatte, erklärt sich sehr einfach die von den meisten alten Astronomen und auch von Pythagoras[1227] angenommene Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und in eine linke, westliche Hälfte. Ferner ergab sich aus dem Standpunkte des Polarsternes und des durch ihn bezeichneten Nordpoles zugleich die weitere Vorstellung von der schiefen Lage der Himmelskugel (ἔγκλιμα τοῦ κόσμου) in unseren Erdgegenden, und der daraus folgenden, der Stellung des Poles entsprechenden schiefen Kreisbewegung aller Gestirne am Himmel, die sogenannte schiefe Sphäre.[1228] Zu dieser Zeit des Alterthumes war aber, wie wir gesehen haben, durch den Handelsverkehr und die Schiffahrt und durch Reisen aller Art die Kenntniss der Erde schon so weit vorgerückt, dass man recht gut wusste, wie in den südlicheren Ländern der Himmelspol sich immer mehr dem Horizonte nähere, bis er endlich ganz mit ihm zusammenfalle, so dass alsdann alle Kreisbewegungen der Gestirne am Himmel in vollkommen gerader Auf- und Niedersteigung vom Osten über die Himmelsmitte bis zum Untergange im Westen stattfanden, die sogenannte gerade Sphäre (ὀρθὴ δὲ καθίσταται ἡ τοῦ κόσμου σφαῖρα),[1229] wie sie unter dem Aequator und annähernd schon im südlichen Aegypten dem Auge erscheint; — während dem nach Norden hin Reisenden der Himmels-Pol immer mehr nach der Himmels-Mitte hin sich erhebt, bis er endlich in den Polargegenden den Scheitelpunkt einnimmt (τοῦ πόλου κατὰ κορυφὴν ὑπάρχοντος), so dass alle Bewegungen der Gestirne in Kreisen vor sich gehen, die gar nicht mehr am Himmel aufsteigen, sondern mit dem Horizonte parallel bleiben (κατὰ τοὺς ὑπὲρ γῆν κύκλους παραλλήλους), — die sogenannte

parallele Sphäre.[1230] Alle diese und ähnliche, uns jetzt allerdings sehr elementar erscheinenden Begriffe, wie sie noch jetzt in den Anfangsgründen der Astronomie gelehrt werden, deren Erklärung aber den damaligen Himmelskundigen Kopfzerbrechens genug machen mochte, finden sich, wenn auch natürlich noch ohne die späteren Kunstausdrücke, schon in den ältesten uns überlieferten astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid „über die bewegte Sphäre“ und „die Himmels-Erscheinungen“, und müssen also aus der pythagoreischen Schule stammen. Einem so weit gereisten Manne, wie Pythagoras, der den Himmel im südlichsten Aegypten, in Theben, eben so gut wie in Babylon und in Griechenland beobachtet hatte, kann diese Verschiedenheit der Polhöhe in so verschiedenen Erdstrichen unmöglich unbekannt und unbemerkt geblieben seyn. Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel, die bewegte Sphäre (*σφαῖρα κινουμένη*) machte nun gerade den Gegenstand der vorhin erwähnten **Sphärik** (*ἡ σφαιρική*) aus, welche schon Telauges, der Sohn des Pythagoras, unter die vier Grundtheile (*ἐπιβάθραι*) der Mathematik rechnete.[1231] Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel und die von ihr abhängende Bewegung aller Gestirne, die Sphärik, hatte aber ausserdem auch noch eine praktische Seite. Denn in dieser Epoche des höheren Alterthumes, wo es noch keine genaueren künstlichen Zeitmesser,[1232] keine künstlichen Uhren irgend einer Art gab, war der Stand der Gestirne an der Himmels-Hohlkugel, ihr Aufgehen am östlichen Horizonte, ihre Erreichung der Himmelsmitte und ihr Wiederuntergehen am westlichen Horizonte, das einzige genauere wissenschaftliche Zeitmaass während der Nacht, gerade so wie der Stand der Sonne in ihrem täglichen Kreislauf am Himmel das Zeitmaass für den Tag gewährte. Allein bei dieser praktischen Anwendung der Sphärik zur Zeitmessung waren noch weitere und zwar ziemlich ver-

wickelte Himmels-Erscheinungen zu berücksichtigen, welche diese scheinbar so einfache Disciplin zu einer sehr schwierigen machten.

Die Verbindung der nächtlichen Kreisbewegung der Gestirne mit dem Tages-Kreislaufe der Sonne würde nämlich ein regelmässiges und einfaches Zeitmaass für die Dauer eines ganzen 24stündigen Tages (νυχθήμερον), einer vollständigen einmaligen Umdrehung der ganzen Weltkugel abgegeben haben, wenn die Kreisbewegung der Himmels-Hohlkugel sammt den Gestirnen und der tägliche Kreislauf der Sonne mit einander übereingestimmt hätten, d. h. wenn die Sonne immer an demselben Orte des Himmelsgewölbes, in der Nähe derselben Gestirne und Sterngruppen auf- und untergegangen wäre. Allein die genauere Beobachtung zeigte, dass dies keineswegs der Fall ist.[1233] Die Kreisbewegung des Himmels und der Sonne stimmen nicht mit einander überein, sondern die des Himmels ist ein wenig schneller als die der Sonne. Die Sonne bleibt demnach hinter der Bewegung des Himmels täglich um Etwas zurück, so dass, wenn die Sonne in einem Jahre 365 Kreisläufe zurücklegt, das Himmelsgewölbe sich schon einmal mehr, 366mal, umgedreht hat: der Unterschied zwischen der sogenannten Sternenzeit und der Sonnenzeit; der Sternentag ist etwas kürzer als der Sonnentag. Durch diesen Unterschied der beiderseitigen Kreisbewegungen ändert die Sonne ihren Standpunkt unter den Gestirnen jeden Tag um Etwas, sie nähert sich unausgesetzt den östlich hinter ihr stehenden, und bei der täglichen Himmelsumdrehung ihr nachfolgenden Sternbildern, und hat also eine der Himmels-Umdrehungen von Osten nach Westen gerade zu entgegengesetzte Eigenbewegung von Westen nach Osten,[1234] bis sie nach Verlauf eines Jahres an ihre alte Stelle, jedoch ebenfalls wieder nicht ganz genau, zurückkehrt. Da nun die Sonne mit ihrem Lichte den Tag hervorbringt, während dessen die Sterne

verschwinden, also immer nur die Hälfte des Sternengewölbes in der Nacht auf Einmal sichtbar ist, so bringt dieses Voraneilen des Sternenhimmels, oder dies Zurückbleiben der Sonne, im Laufe eines Jahres an dem nächtlichen Himmel einen Wechsel sämmtlicher Sterne und Sternbilder hervor, jeden Tag gehen zur selben Stunde andere Sterne am östlichen Horizonte auf oder am westlichen unter,[1235] und die Kenntniss von dem Auf- und Untergange der Gestirne wird hierdurch sehr verwickelt und zusammengesetzt.[1236] Die genauere Bestimmung der Stelle, welche die Sonne unter diesen ihr stets vorauseilenden Sternbildern einnimmt, ist dabei selbst mit Schwierigkeiten verknüpft, da die Sonne durch ihr blendendes Licht die Sterne so sehr überstrahlt, dass diese erbleichen und verschwinden, sobald die Sonne sich über den Horizont erhebt, und dass sie erst allmälig wieder sichtbar werden, wenn die Sonne im Westen schon eine Weile untergegangen ist. Die Sterngruppe, in welcher die Sonne sich wirklich befindet, kann also nie unmittelbar erblickt werden;[1237] wie dies bei dem Monde der Fall ist, dessen schwächeres Licht die bedeutenderen Sterne nur erblassen, nicht aber ganz verschwinden macht, so dass seine Stellung am Sternengewölbe immer deutlich durch das unmittelbare Sehen erkannt werden kann.[1238] Bei der Sonne dagegen sind nur die nächsten sie begleitenden, d. h. ihr vorausgehenden oder ihr nachfolgenden Sterngruppen erkennbar. Die vor ihr hergehenden steigen zu Ende der Nacht gegen den grauenden Tag unmittelbar vor ihr am östlichen Horizonte auf, um bald in ihrem Lichte zu verschwinden; die ihr unmittelbar folgenden sind nach Sonnen-Untergange am westlichen Horizonte bei eintretender Nacht sichtbar, um bald nach ihr unter den Horizont unterzugehen.[1239] Durch unausgesetzte Beobachtung der die Sonne während ihres jährlichen Laufes begleitenden, ihr vorausgehenden und ihr nachfolgenden Gestirne, hatten aber schon die verflossenen

Jahrhunderte des früheren Alterthums zwölf Sterngruppen herausgefunden und zu Sternbildern vereinigt, welche, je eines für die Stellung der Sonne während eines Monats, der Dauer eines Mondumlaufes, zur Bezeichnung des jährlichen Sonnenlaufes am gestirnten Himmel dienten.[1240] Diese 12 Sterngruppen, die sogenannten 12 Bilder des Thierkreises, bildeten einen breiten Streifen,[1241] eine Art Gürtel, der sich mit einer schiefen Neigung von Westen nach Osten, vom Norden nach dem Süden quer über den Himmel zog, und um so merkenswerther war, weil er in seiner Breite auch die Sterngruppen einschloss, welche der Mond in seinem 28tägigen Laufe, — ebenfalls wie die Sonne bei seiner täglichen Umkreisung der Erde, von Westen nach Osten zurückweichend, — nach und nach durchmass; ja etwas verbreitert schloss dieser Gürtel sogar noch den Lauf der übrigen Planeten ein. Die Auf- und Untergänge aller dieser verschiedenen Sterne und Sterngruppen, der sogenannten Sternbilder, machten also eine sehr schwerfällige Masse von Detailkenntnissen aus, welche alle im Gedächtnisse bewahrt werden mussten, da sie das einzige wissenschaftlich genaue Zeitmaass[1242] für alle Himmelsbeobachtungen während der Nacht auf die Dauer eines Jahres darboten, und also für das Alterthum eine sehr grosse praktische Wichtigkeit hatten; eine Wichtigkeit, welche sie für uns bei unserer so hoch vervollkommneten Zeitmessung natürlich ganz verloren haben. Es begreift sich also leicht, dass die Alten diese Kenntnisse sehr pflegten, und dass die Lehre von dem Auf- und Untergange der Gestirne (*περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*) einen zweiten, sehr umfangreichen Theil der Sphärik ausmachte.[1243] In diesen beiden Theilen: „über die Himmelskugel in Bewegung" und über den Auf- und Untergang der Gestirne (*περὶ σφαίρας κινουμένης* und *περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*) sehen wir daher auch die Sphärik nach ihren allgemeinen Sätzen von jenen ältesten uns erhaltenen astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid

vorgetragen. Ja die ausführlichen Sternverzeichnisse der späteren griechischen Astronomen scheinen, auch noch später als die künslichen Wasser-Uhren schon erfunden waren, nur zu dem Zwecke abgefasst worden zu seyn, um aus der Bewegung und dem Standpunkt der Gestirne die Zeit während der Nacht genau bestimmen zu können.[1244] So höchst mühselig musste sich der menschliche Geist seine einfachsten Kenntnisse nach und nach erobern und der Beobachtung der Erscheinungen abringen.

Die in der Sphärik vereinigten Kenntnisse von der Bewegung der Himmelskugel bildeten nun die naturgemässe Unterlage für einen weiteren, sehr ausgedehnten Theil der theoretischen und praktischen Astronomie: die genauere Erforschung des Laufes derjenigen Himmelskörper, welche eine von der allgemeinen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen verschiedene und zwar ihr entgegengesetzte Eigenbewegung[1245] bemerken liessen, wie Sonne und Mond, und die übrigen schon aus den Beobachtungen des höheren Alterthumes bekannten fünf Planeten: Merkur und Venus, Mars, Jupiter und Saturn.[1246]

Die neben ihrem täglichen Kreislaufe am Himmel noch stattfindende Eigenbewegung der Sonne tritt natürlich am auffallendsten hervor, da sie die regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen des Jahres und den Wechsel der Jahreszeiten nach den verschiedenen Himmels-Sphären und den durch sie bedingten irdischen Klimaten in verschiedener Weise hervorbringt.[1247] Für unsere Zwecke mag es aber genügen die Erscheinungen des Sonnenlaufes in unsern nördlich gemässigten Klimaten unter der schiefen Himmels-Sphäre etwas genauer zu verfolgen. Von ihrem niedrigsten Stande am südlichen Himmel in der Mitte des Winters, wo sie die kürzesten Tage hervorbringt, weil sie sich nur in kleinen Kreisbogen am Himmel erhebt und den grösseren Theil ihres täglichen Kreislaufes in der unterirdischen Himmelshalb-

kugel vollbringt, steigt die Sonne während ihres täglichen Kreislaufes immer mehr gegen Norden zu am Himmel empor, bis sie zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auch gleiche Kreishälften über und unter der Erde beschreibt und dadurch eben Tag und Nacht gleich macht. Von da an erhebt sie sich mit jedem täglichen Kreislaufe am Himmel immer höher und nähert sich dem nördlichen Theile des Himmels immer mehr; die unterirdischen Bogen ihres täglichen Kreislaufes werden kleiner und die Nächte dadurch kürzer; die überirdischen Kreisbogen werden grösser und die Tage dadurch länger, bis sie zur Zeit der längsten Sommertage ihren höchsten Standpunkt am Himmel einnimmt und sich der nördlichen Himmelsgegend am meisten genähert hat; obgleich sie selbst auf diesem höchsten Standpunkte in unseren europäischen Klimaten bei ihrem Mittagsstande die höchste Mitte des Himmels nicht erreicht und immer noch ihre mittäglichen Schatten nach Norden wirft. Von hier an sinkt sie bei ihrem fortgesetzten täglichen Kreislaufe wieder nach Süden herab, kommt im Herbste wieder in die Stellung, die sie im Frühjahr einnahm, um bis zur Mitte des Winters wieder so tief am südlichen Himmel zu stehen, wie im vorhergegangenen Winter zur selben Zeit. Sie vollbringt also in dieser Zeit eine Zahl von 365 Schraubengängen[1248] um die Erde am hohlen Himmelsgewölbe hin; die eine Hälfte im Heraufsteigen von ihrem niedrigsten Standpunkte im Winter bis zu ihrem höchsten im Sommer, die andere Hälfte im Wiederherabsteigen von ihrem höchsten Standpunkte im Sommer bis zu ihrem niedrigsten im Winter. Dieser schon sehr zusammengesetzte schraubenförmige Gang ist aber nicht einmal regelmässig. Denn die Sonne durchmisst diese gleichen Räume nicht in gleichen, sondern in ungleichen Zeitabständen,[1249] von dem kürzesten Tag im Winter bis zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche braucht sie 90⅛ Tage; von der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche bis zum längsten Sommer-

tage $94\frac{1}{2}$ Tag; von da bis zur Herbst-Tag- und Nachtgleiche $92\frac{1}{2}$, von hier bis zum kürzesten Wintertage $88\frac{1}{8}$; was zusammen eben den gesammten Jahreslauf von $365\frac{1}{4}$ Tagen ausmacht. Noch zusammengesetzter und verwickelter erscheint aber dies schraubenförmige, während eines Jahres in ungleichen Zeitabständen am Himmel herauf- und herabsteigende Umkreisen der Erde, wenn wir uns erinnern, dass die Sonne unterdessen auch ihre Stellung zwischen den Gestirnen und Sternbildern des Himmelsgewölbes unausgesetzt ändert, und zwar so, dass sie während dieses jährlichen Kreislaufes durch die 12 Sternbilder des Thierkreises ihrem täglichen Laufe von Osten nach Westen entgegengesetzt, von Westen nach Osten zurückweicht,[1250] und so mit ihrer schraubenförmigen täglichen Bewegung von Osten nach Westen und ihrer jährlichen von Süden nach Norden und umgekehrt, auch noch zugleich eine rückläufige durch die 12 Sternbilder des Thierkreises von Westen nach Osten verbindet, bis sie nach 365 Tagen ungefähr wieder in derselben Sterngruppe steht, wie beim Beginne ihres jährlichen Laufes, nachdem das Himmelsgewölbe unterdessen 366 Umdrehungen gemacht hat. Diesen so sehr zusammengesetzten und verwickelten Lauf der Sonne begreiflich zu machen und zu erklären war also eines der schwierigsten und grössten Probleme der alten Sternkundigen, und wir sahen, dass Thales in einem seiner Lehrgedichte mit der Schilderung dieses zusammengesetzten Sonnenlaufes die alte griechische Astronomie nicht unwürdig eröffnet hatte.

Mit der genaueren Bestimmung und Messung dieses Sonnenlaufes beschäftigte sich nun die schon von Anaximander gepflegte und, wie wir sahen, auch unter die exakten Studien der pythagoreischen Schule aufgenommene Gnomonik, d. h. die Lehre von der Beobachtung der Schatten, welche eine senkrecht aufgerichtete Metallstange, Scheibe oder Spitzsäule, ein Gnomon, in den

Sonnenstrahlen je nach den verschiedenen Tages- und Jahreszeiten auf eine horizontale Fläche wirft. Die Gnomone selbst waren schon seit Thales und Anaximander in Griechenland bekannt, und offenbar hatte Thales ihre Kenntniss aus Aegypten mitgebracht. Zugleich aber war die Kenntniss des Gnomons mit der des Himmelspoles und der Eintheilung des Tages in 12 Stunden, wie Herodot berichtet,[1251] von Babylon aus nach Griechenland gekommen, wahrscheinlich durch den älteren Berosus, einen geborenen Chaldäer, der sich auf der Insel Cos niedergelassen, und dort eine astronomisch-astrologische Schule gegründet hatte.[1252] Ein im Alterthum viel verbreiteter und gebrauchter Sonnenzeiger, das concave Hemicyclium, wird ausdrücklich auf Berosus zurückgeführt.[1253]. Die Gnomone, Sonnenzeiger, Sonnenuhren, waren das älteste und einfachste Werkzeug nicht blos zur Beobachtung des Sonnenlaufes, sondern auch der Zeitmessung bei Tage, so lange die Sonne schien. Denn man brauchte die Schatten des Gnomons während des täglichen Kreislaufes der Sonne nur auf eine vom Fusse des Gnomons als ihrem Centrum aus gezogene und gleichmässig eingetheilte Kreislinie fallen zu lassen, um auch die Tageszeit in eben so viel gleichmässige Abschnitte einzutheilen. Die Gnomone waren in der That die ersten Zeitmesser, und ihr Gebrauch als Sonnenuhren ward, wie wir sahen, schon von Anixamander in Sparta eingeführt. Dies war also ihr unmittelbar praktischer Gebrauch. Die Schatten der Gnomone waren aber auch das einzige, den Alten zugängliche Mittel, nicht blos die täglichen, sondern auch die jährlichen Standpunkte der Sonne am Himmel, die Sonnenhöhen, zu bestimmen. Die einander entsprechenden Tagesschatten ergaben als ihre gemeinsame Mitte die Mittagslinie[1254] zur Bezeichnung des Standes der Sonne an jedem Mittage. Die Beobachtung der Schatten während der Tag- und Nacht-Gleiche[1255] bestimmte den Himmels-Aequator (ἰσημερινὸς),[1256] d. h.

denjenigen grössten Kreis, welcher die Himmelskugel zwischen Pol und Pol in zwei gleiche Theile theilt, und welchen die Sonne bei ihrer täglichen Bewegung in dieser Zeit am Himmel genau durchläuft, indem zugleich der Horizont den Himmels-Aequator in gleiche Theile schneidet; so dass der Kreisbogen, welchen die Sonne über der Erde während des Tages beschreibt, ihrem nächtlichen unterirdischen Kreisbogen gleich wird, und gerade hierdurch die Gleichheit von Tag und Nacht entsteht. Die Beobachtung der Schatten in den längsten und kürzesten Tagen[1257] ergab die genaue Zeitbestimmung der Sommer- und Winterwenden, und die Kreisbogen der Sonne am Himmel während der Wendetage ergaben die Sommer- und Winter-Wendekreise.[1258] Diese Kreislinien und ihr Verhältniss zu den Himmelspolen gewährten dann die einfachste und früheste Eintheilung der Himmelskugel in Zonen, die uns bereits aus den ersten Zeiten der griechischen Wissenschaft, als von Thales und Anaximander gekannt, berichtet und auch dem Pythagoras ausdrücklich beigelegt wird.[1259] Zugleich bestimmen diese Wendekreise die Lage des Thierkreises, in welchem sich von einem Wendekreise zum anderen die retardirende jährliche Eigenbewegung der Sonne quer über den inneren Raum der Himmels-Hohlkugel hinzieht, und den Winkel, in welchem der Thierkreis den Himmels-Aequator schneidet, mit dessen Auffindung sich schon Anaximander beschäftigte, und dessen genauere Bestimmung dem Pythagoras ebenfalls ausdrücklich beigelegt wird.[1260] Eine alte Nachricht, die den Abstand der Achse des Aequators von der des Thierkreises oder der Ekliptik als die Seite eines 15Eckes, d. h. als 24 Grade betragend, angibt, scheint aus der älteren pythagoreischen Schule herzurühren, da ihre Form wenigstens ganz der mathematisch-geometrischen Auffassungsweise dieser Schule entspricht.[1261] Alle diese Linien waren also mit Hülfe der Gnomonik mathematisch bestimmbar; die

Gnomonik, als nur Zahlen- und Winkel-Verhältnisse von Dreiecken, Kreislinien und Kreisflächen betreffend, war der strengsten mathematischen Ausbildung fähig, und erhielt dieselbe begreiflicher Weise auch frühzeitig, da sie als das einzige Mittel der Zeitmessung bei Tage zugleich von höchster praktischer Wichtigkeit war. Es ist demnach sehr begreiflich, dass sie als eine mathematische Haupt-Disciplin in der pythagoreischen Schule gepflegt wurde.

Die auf die Sonne und den Sonnenlauf bezüglichen Kenntnisse machten also naturgemäss einen sehr bedeutenden Theil der alten Astronomie aus. Ein nicht minder reiches Feld gewährte aber die Beobachtung der Himmelskörper mit eigener Bewegung auch am nächtlichen Himmel. Denn hier konnten die Bewegungen des Mondes und der Planeten an der Himmels-Hohlkugel durch ihr Fortrücken von einem Gestirn zum andern, einem Sternbilde zum andern unmittelbar mit den Augen verfolgt werden, da sie mit derselben, der täglichen Umdrehung um die Erde entgegengesetzten, rückläufigen Eigenbewegung wie die Sonne innerhalb oder in der nächsten Nähe des Thierkreises sichtbar sind.[1262] Unter allen diesen Himmelskörpern fiel der Mond, als der dem Sinnenscheine nach grösseste am meisten auf; seine Bahn innerhalb der Zeichen des Thierkreises vollendet sich am schnellsten, innerhalb eines Zeitraumes von beiläufig 29 Tagen, in einem Mondsmonat. Die verschiedenen Phasen seiner Beleuchtung von einem Neumonde zum andern machen diese seine Umlaufszeit im höchsten Grade auffällig und sein Fortrücken unter den Sternbildern des Thierkreises zeigt dem Auge unmittelbar, dass er innerhalb eines Monates denselben Raum am Himmel durchschreitet, wie die Sonne in einem Jahre;[1263] wie dies in der „heiligen Sage“ des Pythagoras ausdrücklich erwähnt wird.[1064] Aus dem Wechsel seiner Lichtphasen erhellte, dass er von der Sonne beleuchtet werde und deren Licht

wiederstrahle,[1264] wie dies dem Pythagoras[1265] eben so wohl als dem Thales bekannt war; der Eintritt der Monds-Finsternisse nur in der Zeit des Vollmondes und der Sonnen-Finsternisse nur in der Zeit des Neumondes lehrte eben so, dass der Umlauf des Mondes um die Erde ungefähr in derselben Ebene wie die Sonnenbahn Statt finden müsse, da er als Neumond zwischen Sonne und Erde, in Konjunktion stehend, die Sonne verdecken und so eine Sonnen-Finsterniss hervorbringen,[1266] und als Vollmond der Sonne gegenüber und hinter der von der Sonne beleuchteten Erde stehend, in den von der Erde geworfenen Schatten tretend, selber eine Verfinsterung erleiden konnte,[1267] wie dies als Lehre der pythagoreischen Schule ausdrücklich überliefert wird,[1268] und wie auch schon Thales die Sonnen- und Monds-Finsternisse erklärte. Auch die regelmässige Wiederkehr der Sonnen- und Monds-Finsternisse nach einem Zeitraume von 223 Mondsmonaten oder 18 Jahren und 11 Tagen, eine von den alten Aegyptern und Babyloniern aus ihren Jahrhunderte lang fortgesetzten Himmelsbeobachtungen bereits aufgefundene Periode,[1269] musste dem Pythagoras wohl bekannt seyn, da schon Thales seine Sonnen-Finsterniss nur durch die Kenntniss dieser Periode konnte vorausgesagt haben und sich die fragmentarische Nachricht von einem dem Pythagoras zugeschriebenen 60jährigen Cyklus erhalten hat, welcher also das Dreifache des eben angegebenen wäre. Wie weit die übrigen ebenfalls durch die blosse Beobachtung bemerkbaren Unregelmässigkeiten und Anomalien des Mondlaufes[1270] dem Pythagoras bekannt waren, lässt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht bestimmen; jedenfalls aber darf man sich seine astronomischen Kenntnisse von Sonne, Mond und Planeten nicht als allzusehr im Kindesalter befindlich vorstellen, da uns mit ausdrücklicher Berufung auf das orphische Gedicht berichtet wird, dass er jeden dieser Himmelskörper als eine eigne bewohnte Welt von verhältnissmässiger Grösse

wie die Erde[1271] angesehen, und insbesondere den Mond geradezu eine ätherische Erde genannt habe;[1272] wie dies die Verse der heiligen Sage selbst bezeugen.

Dass aber die noch übrigen dem Alterthum bekannten fünf Planeten auch dem Pythagoras ebenfalls schon bekannt gewesen seyen, wird uns in verschiedenen Angaben ausdrücklich überliefert[1246] und erhellt aus der ihm beigelegten Siebenzahl sämmtlicher Planeten: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn; wobei natürlich die Venus je nach ihrer wechselnden Stellung zur Sonne zugleich als Morgenstern und als Abendstern betrachtet wird, eine Identität, die übrigens als eine Lehre des Pythagoras auch noch ausdrücklich erwähnt wird.[1273] Diese Siebenzahl der Planeten, — unter welche nach der Ansichtsweise des gesammten Alterthums Sonne und Mond mit eingerechnet werden, — ist sogar für seine Auffassung eines wichtigen Theiles der Planetenkunde ganz entscheidend. Da nämlich die damalige Himmelsbeobachtung noch ganz auf das blosse Auge beschränkt war, — Fernröhre kannte das gesammte Alterthum nicht, und selbst Werkzeuge zur Winkelmessung waren wie die eigentlichen Wasseruhren erst Erfindungen der ptolemäischen Zeit, — so war diesen ältesten Astronomen das einzige Mittel zur Bestimmung der Gestirn-Abstände noch völlig unzugänglich; dies sind die feineren Winkelmessungen, wie z. B. die genauere Bestimmung des Monds- und Sonnen-Durchmessers, und insbesondere die Beobachtung der Parallaxe, d. h. des verschiedenen Standpunktes, den ein und derselbe Himmelskörper unter den Gestirnen der Himmelshohlkugel einzunehmen scheint, wenn er von verschieden weit aus einander gelegenen Orten der Erde aus betrachtet wird. Im Bestreben, diese Lücke in den astronomischen Kenntnissen auf irgend eine Weise muthmassend auszufüllen, verfiel Pythagoras, durch die Siebenzahl der Planeten veranlasst, auf den Gedanken, eine andere, aus seiner Lieblings-Wissenschaft, der mathe-

matischen Musik, ihm ebenso geläufige Siebenzahl, die Intervalle der sieben Töne in der musikalischen Tonleiter, auf diese Planeten-Siebenzahl zu übertragen, und deren gegenseitige Abstände und Entfernungen im Himmelsraume nach den Verhältnissen der musikalischen Intervalle, nach den ganzen und halben Tönen der Tonleiter muthmasslich anzunehmen.[1274] Und in der That, bei dem gänzlichen Mangel irgend eines anderen sicheren Messungsmittels, musste die Auskunft, welche diese Analogie gewährte, für einen spekulativ-mathematischen Kopf allerdings einen gewissen blendenden Reiz haben, und wir sehen in neuerer Zeit den Gründer der modernen Astronomie, Kepler, zu ganz ähnlichen phantastischen Mitteln greifen, um die Abstände der Planeten zu bestimmen, ehe er selber durch seine grossen Entdeckungen über den Lauf des Planeten Mars die Wissenschaft auf die richtige Fährte brachte. Pythagoras[1275] nahm bei dieser Hypothese den Abstand zwischen Erde und Mond zu 126,000 Stadien an, den vom Monde bis zur Sonne als das Dritthalbfache, also zu 315,000 Stadien; die von der Sonne bis zum Fixstern-Firmament als das Dreifache, also zu 378,000 Stadien; den Gesammt-Abstand von der Erde bis zum Fixstern-Firmament demnach zu 819,000 Stadien. Den Abstand von der Erde bis zum Monde setzte er dem Intervalle eines ganzen Tones gleich; den des Mondes bis zum Merkur, und den des Merkurs bis zur Venus jeden einem halben Tone, also zu 63,000 Stadien, offenbar weil beide Planeten schon für die Beobachtung des blossen Auges als nahe bei einander stehend und zusammengehörig erschienen; von der Venus bis zur Sonne nahm er ein Intervall von anderthalb Tönen an, also zu 189,000 Stadien, wodurch die Sonne auch räumlich in die Mitte der sieben Planeten zu stehen kam; von der Sonne bis zum Mars wieder soviel wie von der Erde zum Monde, d. h. einen Ton; vom Mars bis zum Jupiter, und vom Jupiter bis zum Saturn wieder je einen halben

Ton; vom Saturn bis zum Fixsternhimmel endlich wieder ein Intervall von 1½ Tönen. Diese nach Ton-Intervallen geschätzten Abstände der sieben Planeten sind es nun, welche, wie wir früher schon sahen, den Pythagoras in seiner „Niederfahrt zum Hades" zur poetischen Fiktion der Sphären-Harmonie veranlassten; welche von den Späteren schwachköpfiger Weise wörtlich genommen nicht wenig dazu beitrug, diese ganze Hypothese, die aus dem Zusammenhange der pythagoreischen Astronomie herausgerissen an sich schon befremdlich und unverständlich genug erscheint, in völligen Unsinn zu verkehren.

Die weiteren Kenntnisse von den Umlaufszeiten[1276] und dem höchst unregelmässigen Laufe der Planeten während ihrer Umlaufszeiten, da sie bei ihrem Zurückweichen durch die Bilder innerhalb und in der nächsten Nähe des Thierkreises bald vorwärts zu gehen, bald still zu stehen, bald sogar wieder in entgegengesetzter Richtung rückwärts zu gehen scheinen,[1277] auch diese Detailkenntnisse waren dem Pythagoras nicht fremd, da die ersten Versuche, diese Unregelmässigkeiten der Planeten-Umläufe begreiflich zu machen und zu erklären, ihm und seiner Schule von den alten Berichterstattern ausdrücklich beigelegt werden.[1278]

Wie wir nämlich bei der Darstellung des Anaximandrischen und Anaximenischen Ideenkreises sahen, hielt das Alterthum die Himmelskörper nicht für im Raume frei schwebend, — obgleich Anaximander sowohl als Pherekydes sich doch die Erde frei schwebend dachten, — sondern glaubte sie von krystallenen, d. h. durchsichtigen Hohlkugeln, Sphären, Firmamenten getragen. Diese Hypothese hatten die alten Himmelskundigen nach Analogie des Fixstern-Himmels gebildet, der von dem Auge als eine Hohlkugel gesehen wird, an deren innerer Seite die Gestirne und Sterngruppen unbeweglich befestigt scheinen. Diese krystallenen, um die Erde sich herumdrehenden Hohlkugeln, sammt

den innerlich an ihnen befestigten Himmelskörpern konnten aber, falls ihre Mittelpunkte mit dem der Erde als dem Mittelpunkte der ganzen Weltkugel identisch waren, nur vollkommene Kreislinien beschreiben. Als solche einfache vollkommene Kreislinien erschienen nun zwar ihre täglichen Umdrehungen um die Erde, keineswegs aber ihre längeren in Monats- und Jahresfristen Statt findenden Eigenbewegungen, die, unbehindert von ihren täglichen Kreis-Umdrehungen von Osten nach Westen, in ganz entgegengesetztem Sinne von Westen nach Osten innerhalb der Sternbilder des Thierkreises Statt fanden; und zwar in ungleichen, abwechselnden Zeiträumen, wie bei Sonne und Mond, oder gar mit wechselndem Stillstehen, Vor- und Rückwärtsschreiten, wie bei den oberhalb der Sonne stehenden höheren Planeten. Wie diese unregelmässigen Bewegungen mit der Vorstellung von den kreis- und kugelrunden Planeten-Sphären in Uebereinstimmung gebracht werden könnten, war also ein weiteres Problem, an dessen Lösung die alten Sternkundigen unter den Pythagoreern,[1278] von denen diese Untersuchungen nach der ausdrücklichen Erklärung des Berichterstatters[1278] ausgingen, viele Mühe wandten; ohne doch zu einem ganz genügenden Ergebnisse gelangen zu können.

Die unregelmässigen Bewegungen von Sonne und Mond, die in ihren Umlaufszeiten eintretenden Verzögerungen und Beschleunigungen, d. h. die Anomalien, die Accelerationen und Retardationen des Mondlaufes während eines Monates, und die während eines Jahres bemerkbaren Ungleichheiten des Sonnenlaufes, welche die ungleiche Dauer der Jahreszeiten hervorbrachten, schienen sich durch die Annahme erklären zu lassen, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären nicht in dem Mittelpunkte der Erde, sondern ausserhalb desselben lägen, dass diese Sphären excentrisch wären, wodurch sie auf der einen Seite der Erde näher, auf der anderen der Erde ferner

stünden; in der Erdnähe, innerhalb deren ihre ungleich abstehenden Sphären ihren kleineren Theil umdrehten, mussten sie sich dann schneller, in der Erdferne aber, wo sie den grösseren Theil ihrer Sphären umzudrehen hatten, langsamer zu bewegen scheinen. Dies war die Hypothese der Excentricität.[1279]

Diese Hypothese schien nun wohl zur Noth hinreichend, um die ungleichen bald langsameren und bald schnelleren Bewegungen des Sonnen- und Mondlaufes begreiflich zu machen, keineswegs aber genügend um die weit zusammengesetzteren, bald vor-, bald rückläufigen, bald ganz stillstehenden Planetenbahnen zu erklären. Indem man nun an der Vorstellung von krystallenen Sphären immer festhielt,[1280] so bildete man diese Hypothese dahin aus, dass man auf diesen Sphären wiederum andere kleinere sich rotirend bewegen liess, an deren innerer Seite man sich die Himmelskörper befestigt dachte. Durch die Umdrehung der grösseren Sphäre, auf der man sich jene kleinere mit sammt dem Himmelskörper rotirend dachte, glaubte man nun die tägliche Kreisbewegung des Himmelskörpers, und durch das unterdessen auf dieser grösseren Sphäre ununterbrochen weitergehende Fortrollen der kleineren, den Himmelskörper unmittelbar tragenden, glaubte man den unregelmässigen länger dauernden: monatlichen, jährigen oder mehrjährigen innerhalb des Thierkreises erklären zu können. Und in der That denkt man sich auf der grösseren Sphäre diese kleinere, an welcher der Himmelskörper befestigt ist, wie ein Rad um seine Achse fortrollen, so muss der Himmelskörper für das auf der Erde in dem Mittelpunkte der grösseren Sphäre befindliche Auge, sich schneller vorwärts bewegen, wenn er sich auf der oberen Seite der rotirenden Sphäre befindet; dann, wenn er bei fortgehender Bewegung der rotirenden Sphäre auf die herunter sich drehende Seite gelangt, still zu stehen scheinen; dann, wenn er an der unteren Seite

der immer sich fortdrehenden Sphäre befindlich ist, rückwärts zu gehen; dann beim Wiederhinaufsteigen auf's Neue still zu stehen; — dann, wieder auf die obere Seite angelangt, auf's Neue rascher vorwärts zu gehen scheinen u. s. w. u. s. w. Dies ist also die im Alterthume allgemein angenommene Hypothese von den über die Oberfläche einer grösseren Sphäre radartig sich bewegenden kleineren Sphären, den Epicykeln, welche die unregelmässige bald vor-, bald rückläufige, bald ganz stille stehende Bewegung der Planeten im Allgemeinen ganz wohl begreiflich machte.[1281] Die Schwierigkeiten dieser an sich schon wenig natürlichen Hypothese zeigten sich aber, als man anfing das genauere Detail der Planetenbahnen durch sie erklären zu wollen; die hierzu nöthigen Hülfs-Epicyklen wuchsen dabei so an, und die Hypothese wurde, wie jede unrichtige Hypothese, bei weiterer Entwickelung so zusammengesetzt, dass Eudoxus zur Erklärung der sieben Planetenbahnen 26, Kalippus 33, und Aristoteles gar, mit einer ihn als gelehrten, aber nicht genialen Denker charakterisirenden Diftelei 55 Sphären und Epicyklen glaubte annehmen zu müssen.[1282]

Neben dieser künstlichen und bei ihrer weiteren Ausbildung immer mehr verkünstelten Hypothese, welche im Alterthume, wie gewöhnlich und zu allen Zeiten der gelehrte Unsinn, die meisten Anhänger hatte, fand sich aber auch schon in der ältesten pythagoreischen Schule eine andere, wahrhaft geniale Erklärungsweise, welche den einzig richtigen Weg einschlug, um das zusammengesetzte Gewirre der scheinbaren Himmelsbewegungen in seine wahren Elemente zu zerlegen, und so zur Lösung des verwickelten Problems der Planetenbahnen zu führen; ja welche, weiter ausgebildet und in ihren Konsequenzen verfolgt, wie dies bereits im Alterthume, und zwar schon im nächsten Jahrhunderte nach Aristoteles durch einen scharfsinnigen Kopf, Aristarch von Samos, wirklich geschah, schon in jenen frühen Zeiten zu dem erst andert-

halb Jahrtausende später von Kopernikus wieder aufgestellten Weltsysteme geführt hätte, wenn Aristarch's Zeitgenossen für seine Ansichten reif genug gewesen wären. Diese einzig richtige Erklärungsweise ging von der Idee aus: einen Theil der Himmelsbewegungen als blos scheinbare, von dem eigentlich bewegten Gegenstande auf die Sehobjekte übertragene Bewegungen aufzufassen; wie wir, auf irgend eine Weise rasch fortbewegt, unsere eigene Bewegung unwillkürlich auf die äussere Umgebung übertragen, indem wir diese mit der Schnelligkeit unserer eigenen Bewegung in entgegengesetzter Richtung an uns vorbeieilen sehen. Von dieser Grundansicht ausgehend, die wir schon bei einem Mathematiker der unmittelbar nach-aristotelischen Zeit, bei Euklid, in einzelnen Hauptsätzen ausgesprochen finden,[1283] lag es nahe, zunächst die allgemeine 24stündige Bewegung des Himmelsgewölbes mit sämmtlichen Gestirnen und Himmelskörpern: Sonne, Mond und Planeten, als eine solche übertragene, nur scheinbare Bewegung zu betrachten und sie als eine Wirkung unserer eigenen irdischen Bewegung zu erklären, und demgemäss nach des Aristoteles Bericht der Erde eine in 24 Stunden vor sich gehende Kreisbewegung, also eine Umdrehung um ihre eigene Achse zuzuschreiben, durch welche Kreisbewegung der Wechsel von Tag und Nacht hervorgebracht werde.[1284] Dass aber diese Bewegung der Erde durchaus eine Achsendrehung seyn muss, kann nur einem in der Astronomie ganz Unkundigen entgehen, weil bei keiner anderen Bewegung der Wechsel von Tag und Nacht hätte Statt finden können. Nahm man aber eine Achsendrehung der Erde an, so konnte man die tägliche Umdrehung der Fixsternsphäre nicht als eine selbstständige Bewegung des Himmelsgewölbes betrachten, sondern musste sie als eine blos scheinbare, durch die Achsendrehung der Erde hervorgebrachte ansehen. Wenn man, als man

diesen Gedanken fasste, natürlich auch noch weit davon entfernt war, der Erde ausser dieser Achsendrehung auch noch eine weitere Eigenbewegung, eine wirkliche Orts-Veränderung zuzuschreiben, um auf diese Weise auch die Eigenbewegung der Sonne in eine blos scheinbare übertragene Bewegung aufzulösen — wie dies Aristarch von Samos wirklich that, indem er lehrte, dass die Erde sich nicht blos um ihre Achse drehe, sondern sich auch um die selber stillstehende Sonne im Kreise bewege; — wenn man also auch die Erde unverrückt den Mittelpunkt des Weltalles einnehmen liess, so war doch hiermit für das wahre Verständniss der Himmelsbewegungen schon ein sehr bedeutender Schritt gethan. Denn da nun die tägliche Achsendrehung der gesammten Weltkugel und aller in ihr befindlichen Himmelskörper als eine nur scheinbare und übertragene Bewegung wegfiel und auf die Achsendrehung der Erde zurückgeführt wurde, so blieb den Himmelskörpern nur noch die Eigenbewegung ihrer längeren Umlaufszeiten innerhalb des Thierkreises übrig, und das zu lösende Problem der Unregelmässigkeit der Planetenbahnen war somit schon bedeutend vereinfacht, und seiner richtigen Erklärung durch die Eigenbewegung der Erde um die Sonne, wie sie von Aristarch im Alterthume wirklich schon angenommen wurde,[1285] um Vieles näher geführt. Es lässt sich sehr wohl begreifen, mit welcher blitzartigen Lebendigkeit eine so einfache, so klare und doch so grossartige Idee, die mit Einem Male so viele fast unlösbare Schwierigkeiten beseitigte, im Kopfe ihres Urhebers zündete, und sie ist eines so scharfsinnigen Mannes wie des Pythagoras im höchsten Grade würdig. Denn da sie in der ältesten pythagoreischen Schule schon vorhanden war, und als ihre Urheber bald Philolaos, bald Hiketas und Ekphantus,[1286] unmittelbare Schüler des Pythagoras, namhaft gemacht werden, so wird ihre erste Anregung doch wohl auf

Pythagoras selbst zurückzuführen seyn. Zugleich aber begreift sich eben so leicht, dass eine Ansicht, welche mit der ganzen vorhandenen Weltanschauung im Gegensatze stand, — welche, auf die blosse Achsendrehung der Erde beschränkt, die sämmtlichen Schwierigkeiten der Himmelsbewegungen doch nicht hob, — und deren konsequente Fortbildung zur Vorstellung von einer Eigenbewegung der Erde im Raume um die Sonne, einer eigentlichen Orts-Veränderung, die Erkenntnissmittel der damaligen Wissenschaft überstieg, — dass eine solche Ansicht von Pythagoras selbst nur als eine immerhin mögliche, aber kühne und den bisherigen Vorstellungen widersprechende Hypothese mag betrachtet worden seyn, die er nicht als eine wirkliche und beweisbare Lehre, sondern nur als einen dem andern Erklärungsversuche durch die Excentricität der Sphären und die Epicykeln gleichberechtigten aufzustellen sich getraute. Dieses oder ein ähnliches Verhältniss zwischen beiden Ansichtsweisen muss stattgefunden haben, da uns beide schon als in der ältesten pythagoreischen Schule gepflegt überliefert werden, und wir namentlich diese letztere schon älteren Mitgliedern der pythagoreischen Schule, wie z. B. dem Hiketas von Syrakus, dem Ekphantus und dem Philolaos ausdrücklich beigelegt finden.[1286]

Und hier an diesen Theil des astronomischen Ideenkreises knüpft sich nun eine andere mathematische Disciplin, die Optik, an, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule muss gepflegt worden seyn. Denn es wird den Pythagoreern eine ganz eigenthümliche, und unserer jetzt herrschenden ganz entgegengesetzte Theorie vom Sehen beigelegt, welche von den Geometern angenommen und weiter ausgebildet worden sey, und nach welcher die Sehstrahlen vom Auge aus nach den Sehobjekten hingehen und dieselben wie beim Angreifen mit den Händen gleichsam betasten und erfassen und so dem Auge ihr Bild gewähren sollen.[1287] Liest

man diese Nachricht zum ersten Male zusammenhangslos, wie sie überliefert wird, in den Quellen, so weiss man so gut wie gar Nichts mit ihr anzufangen; man versteht sie selbst nicht recht und begreift noch weniger, wie Pythagoras eigentlich zu dieser ganzen optischen Wissenschaft gekommen seyn soll. Studirt man aber dann, ausgerüstet mit einer zusammenhängenden Kenntniss des wissenschaftlichen Ideenkreises in der pythagoreischen Schule, so wie er bisher dargestellt wurde, eine der mathematischen Optiken des Alterthums, wie z. B. die des Euklid, welche wie die gesammte euklidische Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen ist, so erhält man nach und nach Licht. Denn nun findet man nicht blos die dem Pythagoras beigelegten, und von ihm, den alten Nachrichten zufolge, auf die Mathematiker übergegangenen allgemeinen Grundansichten von der Natur des Sehens als einem Herausgehen der Sehstrahlen aus dem Auge, und der dadurch bedingten Zurückwerfung der Sehstrahlen durch die Sehobjekte etc. hier bei diesem Mathematiker wieder,[1288] sondern auch, in allgemeiner, streng mathematisch gehaltener Form, die sämmtlichen, eben bei den Hypothesen der excentrischen Sphären und Epicykeln, der Achsendrehung der Erde und ihrer Eigenbewegung zur Erklärung der sichtbaren Himmelserscheinungen angewandten speciellen Sehgesetze: von der scheinbaren Veränderung und Verschiebung der Figuren, der Linien, Kreis- und Kugelflächen, welche sie von einem bestimmten Standpunkte aus, unter einem bestimmten Winkel betrachtet, erleiden, wie z. B. ein Kreis als gerade Linie erscheinen kann[1289] (bei den Planetenbahnen); wie Kugeln von der nöthigen Entfernung aus betrachtet als Flächen erscheinen[1290] (Sonne und Mond von der Erde aus gesehen); von der scheinbaren Grösse der Gegenstände je nach dem Maasse ihrer Entfernung[1291] (wie z. B. der Sonne und des Mondes;) u. s. w. u. s. w. Ja sogar die Fundamental-

Sätze von der Uebertragung der Bewegung des Sehenden auf die gesehenen Gegenstände, auf welcher die Erklärung eines grossen Theiles der Himmelsbewegungen als blos scheinbarer, und in Folge davon das ganze moderne Weltsystem beruht, findet man zu seiner nicht geringen Ueberraschung in dieser euklidischen Optik den Grundzügen nach schon vor.[1292] Es ist also klar, wie die Optik der Alten ganz im Dienste der Astronomie entstand, und sich als Hülfswissenschaft auf's Engste an die Astronomie anschloss, indem man versuchte, sich von dem, was man unmittelbar am Himmel sah, eine mathematisch genaue Rechenschaft zu geben, und von dem Sinnenscheine aus den Gesetzen des Sehens auf die wirkliche Natur der Erscheinungen zu schliessen.

Nun erhält also auch diese Wissenschaft ihr Verständniss, und das für den ersten Augenblick so Befremdende, sie unter den von Pythagoras gepflegten mathematichen Wissenschaften zu finden, verliert sich gänzlich. Es bestätigt sich dabei, was die Alten angeben, dass Pythagoras der Urheber einer von den meisten alten Mathematikern und Astronomen angenommenen Theorie des Sehens ist, welche der modernen, jetzt allgemein herrschenden geradezu entgegensteht, und uns im Anfange nicht wenig befremdet. Nach der jetzt herrschenden Ansicht gehen die Lichtstrahlen, durch welche wir die Dinge sehen, von den Gegenständen aus und vereinigen sich in unserem Auge, so dass die Lichtstrahlen einen Kegel bilden, dessen Basis der gesehene Gegenstand ist und dessen Spitze in unserm Auge endet. Nach Pythagoras dagegen gehen die Sehstrahlen vom Auge als von einem Punkte aus, und erweitern sich zu einem Kegel, der die Fläche des zu sehenden Gegenstandes umfasst, also auch den gesehenen Gegenstand zur Basis hat. Das Ausgehen der Sehstrahlen vom Auge, die Annahme einer rein subjektiven Entstehung des Sehens ist das

Charakteristische für diese Auffassungsweise. Ihr steht dann die des Demokrit[1293] entgegen, welche später von den Epikuräern angenommen wurde, wonach in Uebereinstimmung mit unserer heutigen Ansichtsweise die Lichtstrahlen, förmliche Bilder der Gegenstände in sich schliessend, von den Sehobjekten ausströmen und von diesen erst in die Augen gelangen: die Annahme einer rein objektiven Entstehung des Sehens. Beide Auffassungsweisen: die subjektive und die objektive, vereinigt dann Plato[1294] und erklärt das Sehen durch das Ausgehen von Sehstrahlen aus dem Auge und ihrem Zusammentreffen mit den aus den Dingen ausstrahlenden Lichtbildern. So sieht man also wie auch hier naturgemässe Fortbildung eines wissenschaftlichen Ideenkreises Statt findet, und durch diese Kenntniss der historischen Entwicklung werden die fragmentarisch überlieferten Nachrichten erst verständlich. Die pythagoreische Auffassungsweise findet sich nun nicht blos bei den Pythagoreern, sondern auch bei Empedokles, bei Euklid und den meisten alten Astronomen wieder, und ward offenbar durch die angestrengtere Thätigkeit veranlasst, die das Auge anwenden muss, um entferntere Gegenstände scharf und klar zu sehen, indem es mit seinen Sehstrahlen auf das Sehobjekt gleichsam eindringt und sich zu dem entfernten Gegenstande selbst versetzt. Wir bei unserem durch Sehwerkzeuge aller Art unterstützten Sehen können uns passiver verhalten und die Lichtstrahlen ruhig in unser Auge aufnehmen; die Alten dagegen, welche bei ihren Beobachtungen auf das blosse Auge beschränkt waren, mussten begreiflicher Weise eine grössere Anstrengung beim Sehen anwenden, und ihr Auge mochte dadurch geschärfter und selbstthätiger werden und die mangelnden Instrumente durch schärferes Eindringen zu ersetzen suchen.

An diese Gruppe astronomischer Wissenschaften schloss sich nun die, ausdrücklichen Nachrichten zu Folge,

auch von Pythagoras gepflegte Erdkunde, Geographie an, deren mathematische Grundlagen ohnehin der mathematischen Astronomie, der Sphärik, naturgemäss entnommen sind. Denn da nach dem Sinnenschein und der allgemein herrschenden Vorstellung der Alten das Centrum der Weltkugel mit dem Centrum der Erde,[1295] und die Achse der Himmelshohlkugel mit der Erdachse zusammenfällt, also auch die Himmelspole den Erdpolen entsprechen, so war es natürlich auch die übrigen Haupt-Eintheilungen der Himmelskugel, insbesondere die fünf durch den Sonnenlauf abgegränzten Himmelszonen, auf die Erde zu übertragen. Dem Pythagoras wird nun diese Eintheilung der Erde in fünf Zonen von den Quellen wirklich zugeschrieben,[1296] und zugleich wird, was sich aus dieser Eintheilung schon von selbst ergibt, auch noch ausdrücklich berichtet, dass Pythagoras die Erde gleich den übrigen Himmelskörpern für eine Kugel hielt, und dass er diese Erdkugel die Mitte des Weltraumes einnehmen liess.[1297] Es ist dies ein Satz, der sich eigentlich von selbst versteht; denn es ist ja die Grundlage der gesammten alten Weltanschauung, der Fundamentalsatz und Angelpunkt der alten Astronomie, ja des gesammten philosophischen und selbst religiösen Ideenkreises: dass die Erde in dem Mittelpunkte der Welt liege, oder schärfer ausgedrückt, dass das Centrum der Erde zugleich das Centrum der Weltkugel sey. Die ganze Planetenlehre der Alten beruht, wie wir sahen, auf dieser Grund-Anschauung, denn die ungleichen Abstände der Planeten und insbesondere der Sonne, ihre Erdnähen und Erdfernen, werden gerade dadurch erklärt, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären mit dem Mittelpunkte der Erde und der Weltkugel nicht zusammenfallen, dass sie in Bezug auf das Erd- und Welt-Centrum excentrisch seyen, und in ihrem Laufe daher der Erde bald näher und bald ferner. Nur der einzige Aristarch wagte es, die Sonne in das Centrum

der Welt zu setzen und die Erde sich rotirend um die Sonne bewegen zu lassen, wie dies die Grund-Annahme des Kopernikanischen Systems ist; aber wir sahen auch, dass Aristarch mit seiner genialen Ansicht ganz allein steht und die Zustimmung des Alterthums nicht erlangte, gerade weil seine kühne Neuerung der Grundvorstellung der alten Weltanschauung: dass die Erde im Mittelpunkte der Welt liege, zu widersprechen wagte. Euklid stellt daher an die Spitze seiner Sphärik ausdrücklich den Satz:[1298] dass die Erde in der Mitte der Welt liege und in Bezug auf die Weltkugel die Stelle des Centrums einnehme. Die Auffassung sämmtlicher Himmels-Erscheinungen geht von dieser Grundvorstellung aus, denn die Bewegung der Fixsterne in kreisförmigen Parallelen am Innern der hohlen Himmelskugel ist, nach des Euklid eignen Worten[1299] nur möglich, wenn der Sehpunkt, der Standpunkt des Auges, von der Himmels-Peripherie überall gleich weit absteht, d. h. in dem Centrum der Welt befindlich ist. Und zwar sagt dies derselbe Euklid, welcher, wie wir sahen, die ersten Grundlehren von der übertragenen Bewegung aufstellt, der also selber die Vorstellung von der Achsendrehung der Erde angenommen hatte; denn es ist für die Stellung der Erde im Centrum der Welt völlig gleichgültig, ob sie als ruhend oder um ihre eigene Achse rotirend gedacht wird. Wenn also nach Aristoteles[1284] die Pythagoreer lehrten: der Mittelpunkt der Welt werde von einem Centralfeuer eingenommen und die Erde, zur Zahl der übrigen himmlischen Weltkörper, der Sterne gehörend, drehe sich um den vom Centralfeuer eingenommenen Mittelpunkt der Welt in einer Kreisbewegung herum, durch welche der Wechsel von Tag und Nacht entstehe, so kann, aus den angegebenen Sachgründen, der Sinn dieser Nachricht nur der sein: die Pythagoreer hätten die Erde für eine Hohlkugel erklärt, deren Mitte, das Welt-

Centrum, von einem Centralfeuer eingenommen werde, um welches sich die Erde mit einer den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringenden Achsendrehung herumbewege. Wenn dann auch der Erdkörper, die Erdmasse selbst, den Mittelpunkt der Welt nicht körperlich ausfüllt, eben weil sie eine Hohlkugel ist, und ihr Centrum, — denn ja auch als Hohlkugel hat sie ein Centrum, — von dem Centralfeuer ausgefüllt ist, so ändert das doch begreiflicher Weise ihre Stellung in der Mitte der Welt nicht im Mindesten; ihr Centrum fällt nichts desto weniger immer noch mit dem Centrum der Welt zusammen. Mit dieser einzig richtigen, weil einzig möglichen und in der Natur der Sache mit zwingender Nothwendigkeit begründeten Ansichtsweise stimmen nun alle überlieferten Nachrichten auf's Beste überein: jede andere Auffassung, welche die ganze Erdkugel aus dem Centrum der Welt heraushebt und ihr eine Kreisbewegung ohne Achsendrehung um das Welt-Centrum beilegen will, ist sachlich unmöglich, weil sie den astronomischen Erscheinungen widerspricht, und historisch unbegründet, weil sie von den Quellen nirgends berichtet wird, hervorgegangen lediglich aus Missverständniss.

Auf die Annahme eines solchen Centralfeuers im Innern der Erde war Pythagoras offenbar durch die Ausbrüche der feuerspeienden Berge und die übrigen vulkanischen Erscheinungen in seiner nächsten Umgebung geführt worden, — denn wenn auch der Vesuv um diese Zeit ruhte, so waren doch der Aetna und die Vulkane der Liparischen Inseln in unausgesetzter Thätigkeit. Pythagoras kam also zu seiner Hypothese ganz auf demselben Wege und aus denselben Gründen, welche auch unsere modernen Geologen zu derselben Hypothese mit geringen Modifikationen zurückgeführt haben; denn auch sie schreiben der Erde nur eine verhältnissmässig dünne starre und feste Rinde zu, und lassen das Innere der Erde von einer flüssigen glühenden

Masse erfüllt sein, deren Wallungen die Eruptionen unserer feuerspeienden Berge hervorbringt und unsere Erdrinde in Krämpfen erzittern macht. Alle solche Hypothesen liegen in der Natur der Sache, kehren in den verschiedenen Perioden der wissenschaftlichen Ausbildung in veränderter, dem erhöhten Wissensstande angemessener Form wieder zurück, und sind also bei ihrem ersten Auftreten in der Wissenschaft nur mit etwas gesundem Menschen-Verstande und einiger Sachkenntniss aufzufassen, um auch in dieser ihrer unvollkommenen Form begreiflich zu werden.

Pythagoras theilt diese Hohlkugel in zwei Hälften: in die Erde (γῆ) und in die ihr entgegengesetzte von den Antipoden bewohnte Gegenerde (ἀντίχθων),[1300] offenbar weil beide Hälften im Innern durch das im Mittelpunkte befindliche Centralfeuer von einander geschieden, und auch auf ihrer Oberfläche durch keinerlei wenigstens den Griechen dieser Zeit bekannten Verkehr mit einander verbunden waren, sich also ganz isolirt gegenüber standen. Bewohnbar muss sich Pythagoras aber auch die Gegenerde gedacht haben, da er die Erdkugel rings um bewohnt betrachtet, und ihm die Vorstellung von Antipoden ausdrücklich beigelegt wird.[1301] Alles dies sind also durchaus keine Kindheits-Vorstellungen mehr, sondern sie setzen im Gegentheil schon einen gereifteren Zustand der geographischen Wissenschaft voraus, wie dieser seit deren Anfängen unter Anaximander naturgemäss zu erwarten ist, wenn auch unsere kärglichen fragmentarischen Nachrichten uns den allgemeineren wissenschaftlichen Kulturgang nur errathen lassen. Aber nicht blos die mathematische und physische Geographie wurde von Pythagoras gepflegt, sondern auch die beschreibende Erd- und Länder-Kunde im Speciellen, wie dies für einen so weit gereisten Mann sehr natürlich ist; denn es wird ausdrücklich berichtet, dass er während seines Aufenthaltes in Tarent eine eherne Erdtafel entworfen habe.[1302] Pythagoras bildete also die von Anaximander gegründete Geographie in allen ihren

Theilen weiter aus, offenbar nach dessen Vorgange und mit Bezugnahme auf dessen Arbeiten; denn es ist überhaupt kein Grund vorhanden daran zu zweifeln, dass ihm die Arbeiten seiner Vorgänger bekannt gewesen.

An diesen Kreis vorzugsweise mathematischer Disciplinen, welche alle entweder als Theile oder als Hülfswissenschaften oder als Anwendungen mit der Astronomie zusammenhingen, reihte sich nun auch eine eigentliche Naturlehre an, ein Ideenkreis über die innere Beschaffenheit und die Wesens-Eigenschaften des Weltalles, welcher die Keime der späteren physikalischen und physiologischen, naturhistorischen und psychologischen Wissenschaften in sich schloss. Auch über diesen Theil der pythagoreischen Lehre sind die Nachrichten abgerissen und unzusammenhängend, sie gewähren aber demungeachtet, in ihrem inneren Zusammenhang aufgefasst und von den Missverständnissen der historischen Unkunde gesäubert, ein in sich sehr wohlgeordnetes Gesammtbild, welches die pythagoreische Naturlehre in einer sehr überraschenden und von den Neueren gar nicht geahnten Schärfe und Klarheit darstellt.

Nichtsdestoweniger scheint dieser Theil des pythagoreischen Ideenkreises nicht so entwickelt gewesen zu seyn, als der eigentlich und streng mathematische, welcher, wie wir sahen, von Pythagoras mit Vorliebe gepflegt wurde, während dagegen bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, z. B. bei Empedokles, der physiologische Ideenkreis sehr vorwiegt. Es ist dies dieselbe Verschiedenheit der geistigen Richtung, welche auch noch heute die Naturwissenschaft in zwei ziemlich getrennte Lager theilt: das eine, welches die vorzugsweise mathematischen, und das andere, welches die vorzugsweise physiologischen Studien umfasst. Dieser Unterschied beruht offenbar zum Theil auf verschiedenen geistigen Anlagen, denn es ist wohl etwas selten oder nie Vorkommendes, dass Jemand zugleich grosser Mathematiker und Physiolog sey; beiden Wissensgebieten liegen ganz

verschiedene Erscheinungsgebiete zu Grunde: dem mathematischen, das der festbegränzten, durch Zahl und Maass geregelten Form und Bewegung, dem physiologischen, das des freieren, in feste mathematische Gesetze, für den oberflächlichen Anblick wenigstens, sich nicht fügenden, materiellen und geistigen Lebens; es ist daher sehr gut begreiflich, dass beide Gebiete auch eine verschiedene geistige Begabung zu ihrer richtigen Auffassungsweise voraussetzen. Zum Theil liegt aber auch der Grund zur Vorliebe für eines oder das andere dieser Gebiete in den Lebensstellungen und den äusseren Berufsthätigkeiten; wie denn die Aerzte, deren praktische Thätigkeit ja ganz auf die Heilung der Krankheiten, der gestörten Lebensfunktionen gerichtet ist, durch ihre täglichen Beschäftigungen von selbst auf das physiologische Gebiet, auf das Gebiet der Lebenserscheinungen überhaupt, hingewiesen werden. Der weitere Anhängerkreis des Pythagoras bestand aber, wie wir sahen, gerade auch aus Aerzten, den Mitgliedern der krotonischen, von Demokedes gegründeten Aerzteschule, und Empedokles war selber Arzt und in der krotonischen Schule gebildet. Die Beschäftigung mit dem abstrakten mathematischen Wissen setzt dagegen eine den unmittelbar praktischen Interessen abgewandte Lebensrichtung voraus und eine Lebensstellung, welche, wie dies Aristoteles von dem ägyptischen Priesterstande, dem ältesten Gründer und Pfleger der Mathematik, mit Recht bemerkte, eine für wissenschaftliche Beschäftigungen nothwendige freie Musse gewährt; eine Lebensstellung, wie Pythagoras sie durch die ganze Organisation seiner Schule für sich und seine Schüler bezweckte, indem er sich vom städtischen Leben entfernte, und in die stille Ruhe eines Landsitzes zurückzog. Nur Männer des höheren Lehrerstandes, denen das mathematische Studium, nicht aber das Lehren der mathematischen Elemente Lebensberuf ist, Liebhaber aus den höheren unabhängigen Kreisen, Besitzer eines selbstständigen Vermögens oder wohldotirter Pfründen, und nicht

einmal immer die beobachtenden praktischen Astronomen, sind daher die Pfleger und Weiterbildner der höheren spekulativen Mathematik, und ein Mathematiker, welcher dieser äusseren Lebens-Bedingungen entbehrt, wird leicht ein Märtyrer seiner Wissenschaft.

Demgemäss sehen wir daher auch unter den Männern, welche man gewöhnlich und bereits im Alterthum [1303] unter dem gemeinsamen Namen der Pythagoreer unterschiedslos unter Einen Hut bringt, diese beiden Richtungen schon sogleich vom Beginn der pythagoreischen Schule an, getrennt neben einander bestehen. Bei denjenigen Denkern, welche unmittelbar aus der krotonischen Aerzteschule hervorgehen, bei den ältesten Pythagoreern, wie z. B. bei Alkmäon und Empedokles, sehen wir die physiologischen Anschauungen und Ideenreihen vorzugsweise ausgebildet, das mathematisch astronomische Wissen dagegen zurücktretend, während von der engeren pythagoreischen Schule, von den Pythagorikern, bei denen die Heilkunde gar keinen Theil des eigentlichen Studienkreises ausmachte, der physiologische Ideenkreis zurücktritt und dagegen die mathematischen Wissenschaften so vorwiegend betrieben wurden, dass man das gesammte mathematisch-astronomische Wissen der Griechen als aus dieser engeren pythagoreischen Schule herstammend betrachten muss. Erst die späteren Pythagoreer, hervorgegangen aus der von Hippasos in Kroton nach Verjagung des Pythagoras gegründeten, und von Philolaos, wie es scheint, zunächst in Heraklea fortgepflanzten Schule, vereinigten beide Richtungen, indem sie die Mathematik, welche sich Hippasos vor seiner Ausstossung sammt der ganzen übrigen pythagoreischen Elementarbildung unter Pythagoras selbst angeeignet hatte, mit der physiologischen Zahlenlehre des Telauges verbanden, wobei diese letztere nach und nach eine völlige Umbildung erfuhr, wie wir dies später genauer sehen werden. Die Lehrunterschiede dieser Schulen sind also den Nachrichten gemäss wohl zu trennen, und das

gänzliche Uebersehen derselben trug nicht wenig zum Chaos der bisherigen Darstellungen bei.

Zum völligen Verständnisse dieser Verschiedenheit zwischen Pythagorikern und Pythagoreern darf man zugleich nicht ausser Acht lassen, dass in beiden Schulen die Naturlehre nothwendig von ganz verschiedenen Grundbegriffen ausgehen musste, da sie sich in beiden Schulen naturgemäss auf den Gottesbegriff und die mit ihm verbundene Schöpfungs-Theorie stützte, beide Grundlehren aber in beiden Schulen, wie schon bemerkt wurde, ganz verschieden waren. Denn in der krotonischen Aerzteschule und bei den Pythagoreern herrschte die zoroastrische Lehre, die Lehre von der Urgottheit als der gränzenlosen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der (Zaruana akarana), den von ihr hervorgebrachten zwei entgegengesetzten Principien, dem guten und dem bösen, dem Lichte und der Finsterniss (Ormuzd und Ariman), und der von beiden entgegengesetzten Principien im Kampfe mit einander hervorgebrachten Schöpfung: also der Monotheismus mit dem Dualismus der untergeordneten Principien und einer eigentlichen Schöpfungslehre; in der engeren pythagoreischen Schule dagegen, bei den Pythagorikern, herrschte die ägyptische Viereinigkeits-Lehre, die Lehre von der Tetraktys der göttlichen Urwesen, und von dem Hervorgehen der Welt aus der Substanz dieser Tetraktys, also eine strenge Emanationslehre, wie man gewöhnt ist diesen Begriff zu bezeichnen. Dieser Unterschied in dem Lehrbegriffe beider Schulen, der Pythagoriker und der Pythagoreer, ist aber so durchaus wesentlich, dass z. B. gerade die Entstehung und Ausbildung der so wenig verstandenen Zahlensymbolik ganz von diesem Unterschiede abhängt. Aus den ägyptischen Grundbegriffen von einer viereinigen Urgottheit, einer Tetraktys, und von einer Emanation der Welt aus dieser Tetraktys, hervorgegangen, — und aus einer anderen Gottheits- und Weltentstehungs-

Lehre hätte sie gar nicht hervorgehen können. — erhielt sie ihre Umbildung durch den Einfluss der zoroastrischen Lehre von der Schöpfung dieser sinnlichen Welt nach dem Vorbilde einer höheren, geistigen; eine Vorstellung, welche dem ägyptischen Ideenkreise gänzlich fremd ist.

Rücksichtlich der Neueren versteht es sich fast von selbst, dass sie von diesem wichtigen Unterschiede, — wie von so vielem Andern, — nicht die entfernteste Ahnung haben; aber auch bei den Alten fanden Verwechslungen und Vermengungen beider Ideenkreise Statt, und bringen Irrthümer und Missverständnisse hervor. Selbst Aristoteles gibt durch die vage Unbestimmtheit seiner Berichte und Urtheile wenigstens Veranlassung zu solchen Missverständnissen. Wirkliche Irrthümer und Unrichtigkeiten kommen aber bei den Späteren, insbesondere bei den Neuplatonikern, vielfach vor; denn ihnen Allen war der Lehrbegriff der Pythagoreer, der zoroastrisch-dualistische, als der in die platonische Schule übergegangene und nicht minder von der späteren neuplatonischen Schule angenommene, bei weitem vertrauter und handlicher, als der der Pythagoriker, der im früheren Alterthume in grösseren Kreisen unbekannt, ausschliessliches Eigenthum der engeren pythagoreischen Schule war, und erst zu den Zeiten des Aristoteles mit dem Untergange der Schule den gelehrten Kreisen zugänglich wurde. Alle diese Irrthümer und Missverständnisse gehen aber davon aus, dass man die beiden ersten Urwesen der ägyptisch-pythagoreischen Tetraktys: den Aether, den Urgeist, und die Materie, mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien: dem Licht und der Finsterniss, dem Guten und dem Bösen, gleichstellte und so den Dualismus in die pythagoreische Lehre selbst hineinzulegen versuchte.[1304] Diese Vereinigungs-Versuche rühren aber schon von den älteren Pythagoreern her; denn zu des Aristoteles Zeit war jene dualistische Vermengung der beiden Lehrbegriffe schon längst vorhanden, und Aristoteles bringt sie ausdrücklich mit der krotonia-

tischen Aerzteschule in Verbindung.[1365,b] Und dies begreift sich aus der Natur der Sache von selbst, denn die Pythagoreer hatten schon frühzeitig ein Interesse ihre Lehre als alt und ächt pythagoreisch darzustellen, da sie, wie wir gesehen haben, von den Pythagorikern, der engeren pythagoreischen Schule, nicht als voll- und ebenbürtig anerkannt wurden, weil sie von den Akusmatikern herkämen, welche nur mit dem populären Theil der pythagoreischen Lehre, nicht aber mit deren eigentlichem inneren spekulativen und wissenschaftlichen Kern bekannt geworden seyen. Dies war auch in der That, wie wir gesehen haben, die strengste geschichtliche Wahrheit, und ein Alkmäon und Empedokles, die ersten öffentlichen Vertreter der krotonischen Aerzteschule und ihrer Richtung, waren selber nur Akusmatiker gewesen. Ja die von Hippasos nach dem Sturze der pythagoreischen Parthei in Kroton gestiftete Schule, in welcher die Kenntnisse der pythagoreischen Akusmatiker mit der zoroastrischen Spekulation der krotonischen Aerzte verbunden waren, und aus welcher nach der ausdrücklichen Angabe der Alten die späteren Pythagoreer hervorgingen, — diese Zwitterschule musste von den ächten Pythagorikern, als von einem Ausgestossenen ihrer eigenen Schule und einem ihrer erbittertsten Gegner herstammend, mit doppelter Geringschätzung und Gehässigkeit betrachtet werden. Die Pythagoreer suchten daher in den Rechtfertigungsschriften für ihre Lehren offenbar Alles, was nur in dem ihnen zugänglichen älteren pythagoreischen Ideenkreis einen solchen Dualismus entgegengesetzter Begriffe zu enthalten schien, zu ihren Gunsten herbeizuziehen, und nach Art der zoroastrischen Systöchieen, jener Reihen von entgegengesetzten, auf den Seiten des Ormuzd und Ahriman stehenden, untergeordneten guten und bösen Wesen, als ähnliche untergeordnete Gegensätze[1366] aneinander zu reihen.

Die von Aristoteles aus den Schriften der Pythagoreer

angeführten 10 Gegensätze [1305], wie sie in der sogenannten pythagoreischen Kategorientafel zusammengestellt sind, können nur einem solchen apologetischen Bestreben ihren Ursprung verdanken, und bekommen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Verständniss. Denn diese sogenannte Kategorientafel enthält mit der buntesten Willkühr zusammengewürfelte Gegensätze der verschiedensten Art aus den verschiedensten Gebieten der pythagoreischen Disciplinen: aus der Theologie und Kosmogonie, Astronomie, Geometrie, Arithmetik und insbesondere der Zahlentheorie, der Physik und Moral; so dass fast jeder neue Gegensatz aus einer neuen Disciplin hergenommen ist, und alle unter einander so wenig inneren Zusammenhang haben, wie ein vom Winde zusammengewehter Spreuhaufen. Denn was ein Gutes seyn soll, das zugleich Licht, und viereckig und geradlinig und geradzahlig und rechtsliegend, und begränzt u. s. w. wäre, ein Begriffs-Ungeheuer, welches entsteht, wenn man die gleichartigen Glieder dieser Gegensätze verbinden will, — das übersteigt doch wohl das Fassungs-Vermögen jedes gesunden Menschen-Verstandes. Es ist daher geradezu widersinnig, wenn man die in dieser sogenannten Kategorientafel unter einander stehenden Begriffe als Prädikamente eines und desselben dualistischen Principes auffasst, und aus ihnen einerseits ein „begränztes, ruhiges, rechtsliegendes, geradzahliges und geradliniges, viereckiges, männliches Eine, Licht und Gute“ und andrerseits eine „unendliche, bewegte, linksliegende, ungeradzahlige und krummlinige, oblonge, weibliche Mannichfaltigkeit, Finsterniss und Bosheit“ zusammenstellt. So Etwas erregt jedem gewöhnlichen Menschenverstande Haarsträuben, nur nicht einem spekulativen Philosophen. Denn auch schon im Alterthume hatte dieser Unsinn unter den pythagorisirenden Platonikern seine Anhänger. [1306] Dass natürlich die Neueren bei ihrer characteristischen Vorliebe für die „alterthümlich

seltsamen Vorstellungen" sich mit dieser „tiefsinnigen" Kategorientafel nicht wenig zu schaffen machen, und auch bei dieser Gelegenheit Proben gewohnten Scharfsinnes geben, versteht sich von selbst.

Dies Streben, die beiden ersten Urwesen der altpythagoreischen Tetraktys mit den beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Lehre zu identificiren, war nun aber nicht blos an und für sich unrichtig, sondern führte auch noch zu einer Entstellung der zoroastrischen Lehre selbst, weil diese dadurch zu einem absoluten Dualismus zweier entgegengesetzter Principien gemacht wurde, während doch, wie dies andere alte Berichterstatter mit ganz richtigem Sachverständnisse hervorheben,[1307] die älteren Pythagoreer, Empedokles z. B., ein noch über diesem Gegensatze der beiden Principien stehendes, „jenseitiges höchstes Eine", eben die über beiden, erst geschaffenen entgegengesetzten Principien stehende, unerschaffene ewige Urgottheit selbst, ausdrücklich anerkannt hatten, also keineswegs absolute Dualisten, sondern wirkliche Monotheisten waren. Ein späterer gut unterrichteter Aristoteliker, Eudorus,[1308] läugnet daher auch geradezu und mit vollem Rechte, dass das erste Princip der Pythagoriker mit dem ersten Principe der Pythagoreer identisch sey, und dass überhaupt die in der sogenannten Kategorientafel aufgeführten zehen Gegensätze bei den Pythagorikern jemals als wirkliche allgemeine Principien betrachtet worden seyen. Die Pythagoriker setzt aber der Berichterstatter, mit genauer Beobachtung des eigentlichen und richtigen Sprachgebrauches zur Bezeichnung der engeren pythagoreischen Schule, den Pythagoreern, als zwei verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrbegriffen, scharf entgegen, obgleich sie gewöhnlich und selbst schon von einem Theil der Alten unrichtiger Weise mit einander vermengt werden. Diese Vermengung der beiden Schulen und ihrer ganz verschie-

denen Richtungen ist also als völlig unrichtig durchaus zu verwerfen; und wir haben demgemäss auch hier in der Naturlehre die Lehrbegriffe beider Schulen scharf zu trennen, und nur die Lehrsätze der Pythagoriker und des Pythagoras selbst darzustellen. Die Lehrsätze der Pythagoreer werden später zur Sprache kommen.

Den Grund und Boden für die Naturlehre des Pythagoras bildet selbstverständlich sein bisher dargestellter wissenschaftlicher und spekulativer Gesammt-Ideenkreis. Aus dessen mathematisch-astronomischem Theile muss das der Naturlehre zu Grunde liegende Bild vom Weltalle, der Weltkugel, herrühren; aus dessen spekulativem Theile der ganze Vorstellungskreis von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit und des Menschengeschlechtes zu beiden; ja es lässt sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass selbst die bisher kennen gelernte, von Pythagoras mit Vorliebe ausgebildete mathematische Form der exakteren naturwissenschaftlichen Disciplinen auch in der Naturlehre wieder vorkommen werde. Und in der That bestätigen sich diese Voraussetzungen.

Es ist vornehmlich eine naheliegende Vermuthung, dass die Naturlehre des Pythagoras sich an seinen speculativen Ideenkreis werde angeschlossen haben, so wie wir ihn bei der Darstellung der heiligen Sage, des orphischen Gedichtes, kennen lernten, da, wie wir sahen, ein Haupttheil dieses spekulativen Ideenkreises sich mit der Entstehung des Weltalles, seinem Hervorgehen aus der Urgottheit, beschäftigt, also ganz wesentlich kosmologisch-physikalischen Inhalts ist. Ja, es ergibt sich sogar als ein nothwendiger Schluss, als eine zwingende Voraussetzung, — da der Ideenkreis eines jeden wirklichen Denkers sich durchaus in innerer Uebereinstimmung und Harmonie entwickelt, und kein Theil desselben mit einem anderen noch so ferne liegenden in Widerspruch stehen kann, — dass wenn wirklich die in dem orphischen Gedichte enthaltene Spekulation von Pythagoras herrührt,

seine Naturlehre mit dieser Spekulation in Zusammenhang stehen muss, und es wird ein Prüfstein für die pythagoreische Abkunft des orphischen Ideenkreises seyn, ob er wirklich mit der pythagoreischen Naturlehre in Zusammenhang steht. Auch diese aus dem Wesen der Sache folgende nothwendige und zwingende Voraussetzung erfüllt sich nun im strengsten und wörtlichsten Sinne. Alle einzelnen Theile der pythagoreischen Naturlehre: ihre Vorstellungen über die Kosmogonie, die Atomenlehre, Kosmologie, Physik, Physiologie und Psychologie, stimmen nicht allein mit jenem spekulativen Ideenkreise vollkommen überein, sondern auch eine Reihe von einzelnen abgerissenen Angaben über die pythagoreische Naturlehre, die bei ihrer bisherigen Zusammenhangslosigkeit und Vereinzelung so gut wie unverständlich waren, weisen sich jetzt geradezu als disjecta membra dieses spekulativen Ideenkreises aus, und erhalten durch die Zurückführung auf denselben erst ihr Verständniss; Dunkles kann nun erklärt, Ungenaues und Missverstandenes berichtigt werden.

Bei der Darstellung der heiligen Sage sahen wir, dass nach ihr die Welt innerhalb der unendlichen Urgottheit, der Viereinigkeit, selbst und aus deren eigener Substanz entstand, indem sich im Laufe der unendlichen Zeit in dem gränzenlosen Raume aus der in ihm verbreiteten dunstartigen Urmaterie durch den beseelenden Einfluss des Urgeistes, des Aethers, in dem Mittelpunkte der in einem ewigen Kreisstrome sich in sich selbst bewegenden Urgottheit ein belebtes Wesen bildete, welches, die Bestandtheile der es umgebenden Urgottheit an sich ziehend, sich zur riesigen Weltkugel entwickelte. Diese Weltkugel verblieb nun im Innern der Urgottheit, indem die Urgottheit die neuentstandene Welt nicht blos durchdrang, sondern auch von allen Seiten rings umgab, sie gleichsam in ihrem Schoosse einschloss, und so die Unendlichkeit rings um die Welt nach wie vor

unverändert erfüllte. Die Welt ist demnach mit der Gottheit wesensähnlich, denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen und besteht ganz aus denselben materiellen und geistigen Bestandtheilen, wie die Gottheit. Durch den Einfluss des in die Welt übergegangenen Geistes, des Aethers, und durch das von dem Aether erzeugte Feuer, die Wärme, ausgebildet, und von der Urgottheit selbst in allen ihren Theilen durchströmt und belebt, ist sie daher gleich dieser in allen ihren Theilen beseelt und mit Intelligenz begabt; und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass jene unendlich, ungestaltet, ewig, diese endlich, gestaltet, und entstanden ist.

Diese so höchst merkwürdige Grundvorstellung von der Welt und ihrem Verhältnisse zur Gottheit, die Grundlage und der Boden für die gesammte pythagoreische Spekulation, findet sich nun Zug für Zug auch in den überlieferten Nachrichten über die pythagoreische Naturlehre vor, nur in lauter so vereinzelten und abgerissenen Bruchstücken, dass es ganz unmöglich gewesen wäre, ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang zu errathen und sie zu einem einheitlichen Gesammtbilde zu verbinden, wenn uns nicht die heilige Sage diesen kosmogonischen Ideenkreis in vollständiger Ausführlichkeit erhalten hätte, und uns so den Faden in die Hand gäbe, an welchem sich diese Bruchstücke nun von selbst zu ihrem ursprünglichen Ganzen an einander reihen.

Zunächst berichtet Aristoteles, dass auch die Pythagoreer gleich den übrigen alten Denkern, also einem Anaximander z. B., das Unendliche als ein Urprincip des Vorhandenen aufgestellt hätten; und zwar ausdrücklich nicht als Eigenschaft von irgend etwas Anderem, sondern als eigene für sich bestehende Substanz; und zwar als eine solche, die zugleich sowohl zum Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren (innerhalb der Weltkugel) gehöre, — als auch ausserhalb des

Himmelsgewölbes (ausserhalb der Weltkugel) vorhanden sey, d. h. die gränzenlose Unendlichkeit rings um die Weltkugel erfülle. [1309, a.] Mit diesem Unendlichen, das nicht blos Eigenschaft von etwas Anderem, sondern für sich bestehende Substanz ist, die nicht blos das Innere der Weltkugel, sondern auch den gesammten gränzenlosen Raum ausserhalb der Weltkugel einnimmt, wird also, wie auf der Stelle klar ist, eben so wie bei Anaximander, die Urgottheit bezeichnet. Es ist ganz der nämliche Begriff wie bei Anaximander, eine Uebereinstimmung, die schon bei der Darstellung des Urgottheitsbegriffes in der heiligen Sage hervorgehoben wurde, — und als das einzige scheinbar Neue, das für den ersten Augenblick stutzig machen könnte, erscheint der Zusatz, dass nach den Pythagoreern dies Unendliche, die Urgottheit, auch zu dem sinnlich Wahrnehmbaren gehöre. Wie dies zu verstehen sey, lehrt uns eine andere Stelle des Aristoteles, [1309, b.] in welcher es heisst, „die Pythagoreer hätten auch die selbstständige „Existenz des Raumes (des Leeren) behauptet, und ge„lehrt, dass dieser Raum, dieses Leere, aus dem „unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem „(ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος) in das Himmelsgewölbe, in „die Weltkugel, eindringe, indem die Weltkugel dieses „Unendliche in sich einziehe, gleichsam einathme; dieser „Raum, dieses Leere, begränze nun die Wesen (τὰς φύσεις), „indem der Raum die Sonderung und Trennung des neben „einander Befindlichen bilde; dieser Raum, dies Leere, sey „also das Erste in den Zahlen, den zählbaren Dingen, „indem er ihr Wesen begränze.“ Zunächst also durch den innerhalb der Weltkugel befindlichen, die Einzeldinge von einander absondernden und begränzenden Raum, der von dem Unendlichen aus in die Weltkugel eindringt, und also nicht blos über- und ausserweltlich, sondern auch innenweltlich und unmittelbar mit den Sinnen wahrnehmbar ist, befindet sich das Unendliche auch im Gebiete

des **Sinnlichen** (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς). Nach den Pythagoreern also ist die **Gottheit** durch eine ihrer Wesens-Seiten, ihre unendliche Ausdehnung und Räumlichkeit, d. h. **ihre Allgegenwart, unmittelbar sinnlich wahrnehmbar**; der gränzenlose, die Weltkugel nicht blos rings umgebende, sondern sie auch durchdringende und die physischen Einzeldinge von einander sondernde Raum, einer ihrer unmittelbaren realen Wesens-Bestandtheile, macht sie uns wenigstens nach einer ihrer Daseynsformen direkt wahrnehmbar, sichtbar, wenn uns auch ihr übriges Wesen verborgen und unsichtbar ist; ganz wie es in den Diatheken heisst: „Einer ist der gewaltige „Urgrund des Weltalls; aus dem Einen stammt alles Ge„schaffne, und **darin, in dem Geschaffnen, tritt er „hervor**, darin ist er wahrnehmbar, erkennbar; wenn Ihn „selbst auch der Sterblichen Keiner anzuschauen im Stande „ist.“ Dies ist eine für uns höchst auffallende Wendung des Begriffes vom Unendlichen, welche, — indem sie den uns umgebenden Raum unmittelbar als einen Theil des Unendlichen auffasst, als eine der Wesens-Seiten der Gottheit, — mit dem Begriffe der Allgegenwart Gottes, der uns in unserer nebelhaft idealistischen Denkweise fast ganz abhanden gekommen ist, auf eine sehr realistische Weise Ernst macht, und uns die Gottheit als das unmittelbar uns umgebende Unendliche kennen lehrt, „in welchem wir leben, weben und sind.“ Dieser Begriff ist so absolut begründet und reell, dass er durch unsere moderne Welt-Anschauung, welche die Vorstellung von einer endlichen Weltkugel und die mit ihr verbundenen Gegensätze zum Unendlichen ganz aufhebt, nur eine um so frappantere und unwiderleglichere Wahrheit erhält.

Diese von Aristoteles den Pythagoreern beigelegte Ansicht vom Unendlichen, als der Urgottheit, ist nun in der That geschichtlich durchaus begründet, da sowohl die krotoniatische Aerzteschule, als auch die eigentliche engere Schule des Pythagoras beide den Begriff der

Unendlichkeit mit dem der Urgottheit als ganz wesentlich verbanden; und zwar die krotoniatische Aerzteschule so, dass sie die Urgottheit nach Zoroasters Lehrbegriff ausschliesslich als die räumliche und zeitliche Unendlichkeit selbst auffasst, die Zaruana akarana, — die engere pythagoreische Schule dagegen so, dass sie den unendlichen Raum, die gränzenlose Ausdehnung, als eines der 4 göttlichen Urwesen betrachtet, als einen Wesens-Bestandtheil der göttlichen Viereinigkeit, der Tetraktys. Welcher von beiden Lehrbegriffen nun von Aristoteles gemeint ist, lehrt eine andere Stelle desselben, die uns Stobaeus aus seiner verloren gegangenen Schrift über die Philosophie des Pythagoras erhalten hat, und worin es heisst: [1309, c.] Nach Pythagoras ziehe das Himmelsgewölbe, die Weltkugel, die Zeit und den Hauch und den Raum, der die Plätze der Einzeldinge von einander sondere, aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Man sieht, dass auch diese Stelle ganz denselben Ideenkreis enthält, wie die eben vorher citirte, denn auch in dieser heisst es, das Himmelsgewölbe athme den Raum aus dem unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem in sich ein. In beiden Stellen kann also nur der ägyptische Lehrbegriff der engeren pythagoreischen Schule gemeint seyn, und nicht der der krotoniatischen Aerzteschule. Denn der Urgottheitsbegriff dieser letzteren bestand nur aus der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit; während der Urgottheitsbegriff der engeren pythagoreischen Schule, die Tetraktys, neben Zeit und Raum allerdings auch noch jenen beseelten Odem, jenen unendlichen Hauch (πνοή, ἄπειρον πνεῦμα) in sich schliesst, welcher nach beiden Stellen als in der Urgottheit vorhanden voraus gesetzt wird, wenn es in der einen heisst: die Welt ziehe den Raum, das Leere, aus dem unendlichen Geiste oder aus dem unendlichen Odem in sich ein, — oder wenn es in der andern heisst: die Welt ziehe neben Raum und Zeit auch zugleich den Odem,

den beseelten Hauch aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Denn es ist ohne Weiteres klar, dass jener unendliche beseelte Odem, jener Hauch in dem Unendlichen, der Urgottheit, nichts Anderes seyn kann, als jene in der Tetraktys stattfindende Vermischung des Aethers, des Geistes, und des dunstförmig aufgelösten Wassers, der Urmaterie, jenes urdunkle dunstförmige Gemische (σκοτόεσσα ὁμίχλη) der heiligen Sage. Dass aber nicht minder die Begriffe von Zeit und Raum, als Bestandtheilen des die Welt umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, wirklich aus dem Lehrbegriffe der engeren pythagoreischen Schule herrühren und also der ägyptischen Viereinigkeits-Lehre angehören, wird uns auch noch durch anderweitige Nachrichten ausdrücklich bezeugt. Denn einerseits wird gerade der Begriff der Zeit, als einer für sich bestehenden und die Welt rings umfassenden Substanz, — ein Begriff, der mit so grosser Wahrscheinlichkeit auf die zoroastrische Urgottheits-Lehre (die Zaruana akarana, den χρόνος) der krotonischen Aerzteschule zurückgeführt werden könnte, ausdrücklich und mit genauer Beobachtung des richtigen Sprachgebrauches den Pythagorikern, also der engeren pythagoreischen Schule, und dem Pythagoras selbst beigelegt. [1309, d.] Andererseits wird berichtet, dass nach Pythagoras auch noch die Anangke, die zwingende Nothwendigkeit, das unerbittliche Schicksal, d. h. eben der unendliche Raum, die Weltkugel umschliesse, also einen Bestandtheil des die Weltkugel umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, ausmache. [1309, e.] Dies ist aber eine Vorstellung, welche dem zoroastrischen Lehrbegriffe ganz fremd ist, und nur der ägyptischen und orphischen Urgottheitslehre angehört, welche, wie wir sahen, auf eine für uns so befremdende Weise den unendlichen Raum zugleich als Hüter und Handhaber der Weltordnung, als Schicksalsgottheit auffasst.

Der ägyptisch-pythagoreische Urgottheitsbegriff, wie

er in der heiligen Sage vorgetragen wird, die Auffassung der Gottheit als einer Viereinigkeit von Geist und Materie, Raum und Zeit, der Grundbegriff der gesammten pythagoreischen Spekulation, kommt also in diesen Nachrichten unverändert wieder zum Vorschein, und bildet auch die Grundlage für die pythagoreische Naturlehre. Diesem identischen Ausgangspunkte entsprechend, schliessen sich nun auch die weiteren Bruchstücke über die pythagoreische Kosmogonie an den Ideenkreis der heiligen Sage aufs Engste an.

Als Veranlassung zur Entstehung der Welt wird zunächst in der heiligen Sage, wie bei Anaximander, diesem Unendlichen, der Urgottheit, eine ewige und zwar kreisförmige Selbstbewegung um den eigenen Mittelpunkt zugeschrieben, und zugleich diese kreisförmige Bewegung auf die in der Urgottheit entstehende Weltkugel übertragen, offenbar um auf diese Weise die scheinbare tägliche Achsendrehung des Himmelsgewölbes, d. h. der Weltkugel, zu erklären und aus der Urgottheit selbst herzuleiten.

Durch diese ewige kreisförmige Selbstbewegung der Gottheit entsteht nun nach der heiligen Sage das Weltall so, dass sich in dem Mittelpunkte dieser kreisförmigen Bewegung, also in der Mitte der Gottheit, eine kugelförmige Hülle gleich einer runden Wasserblase, als der erste Keim des künftigen Weltalles bildete, welcher, nachdem er entstanden war, durch Anziehung der nächsten ihn umgebenden Theile der Urgottheit sich zur Weltkugel vergrösserte und entwickelte. Auch dieser so specielle Zug hat sich, in seiner Vereinzelung und Abgerissenheit räthselhaft genug, in einer Anspielung des Aristoteles erhalten,[1310] und empfängt erst durch seine Zurückführung auf die Kosmogonie der heiligen Sage Licht und Verständniss. „Die Pythagoreer, sagt Aristoteles, lehren „allerdings eine Welt-Entstehung; denn sie sagen ganz „deutlich, dass nachdem sich das erste Eine (der „Keim der Weltkugel) gebildet gehabt, alsbald der

ihm zunächst liegende Theil des Unbegränzten, Unendlichen (der Urgottheit), von dem Begränzten, Endlichen (ὑπο τοῦ πέρατος, dem ersten Einen, dem Keime der entstehenden Weltkugel), angezogen und begränzt, endlich gemacht (d. h. zur Weltkugel ausgebildet) worden sey. Mit diesem so auffallend übereinstimmenden Zuge würde man freilich gar Nichts anzufangen wissen, fände sich nicht in der Kosmogonie der heiligen Sage der ganze Hergang, auf welchen angespielt wird, in nöthiger Ausführlichkeit überliefert.

Nach der Darstellung der heiligen Sage ist es offenbar, dass diese Entstehung der Welt als eine wirklich zeitliche gemeint ist, dass der Welt eine Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkte, und seit diesem Zeitpunkte eine bestimmte endliche Dauer beigelegt wird, dass also nur der Urgottheit selbst vor der Entstehung der Welt eine gränzenlose ewige Dauer zukommt. Der logische Widerspruch, dass auf diese Weise während einer unbegränzten Ewigkeit eine Ursache, die Urgottheit, vorhanden gewesen wäre, ohne ihre Wirkung, die Welt, hervorzubringen, und die Unmöglichkeit einen Grund anzugeben, warum zu einem bestimmten Zeitpunkte die Gottheit plötzlich aus ihrer vorhergegangenen Unthätigkeit zur Welt-Erzeugung überging, brachten bei den späteren Pythagoreern die Ansicht hervor, dass die Welt-Entstehung nur begrifflich, nicht aber wirklich und zeitlich gemeint sey, dass mit der Ewigkeit der Ursache nothwendig auch die Ewigkeit der Wirkung gegeben, und dass mithin die Welt für gleich ewig mit der Gottheit zu betrachten sey; wie dies die früher schon angeführte Stelle des Philolaos [1311] auseinandersetzt. Diese Ansicht ist aber offenbar schon eine logische Verfeinerung, hervorgegangen aus einer bewussteren und tiefer gehenden Reflexion, und setzt daher die Ansicht von einer wirklichen und zeitlichen Welt-Entstehung als die ältere nothwendig voraus. Da nun die früher schon angeführten Nachrichten von der Kosmogonie der heiligen Sage

dieser die Lehre von einer wirklichen und zeitlichen Entstehung der Weltkugel ohne alle Umschweife beilegen,[1028] auch Aristoteles in der kurz vorher besprochenen Stelle seiner Metaphysik [1310] diese zeitliche Entstehung der Welt als eine ganz zweifellose pythagoreische Lehre betrachtet, so ist die Angabe der späteren Epitomatoren, welche die Ansicht des Philolaos schon dem Pythagoras selbst beilegen,[1312] offenbar unrichtig.

Diese so entstandene Weltkugel verblieb nun, der heiligen Sage und dem gesunden Menschenverstande zu Folge, im Innern der Urgottheit, — denn wie hätte sie aus dieser, welche die räumliche Unendlichkeit selbst zugleich bildete und ausfüllte, in irgend einer Weise heraustreten können? — sie war also von dem Unendlichen, der Urgottheit, jener Viereinigkeit der göttlichen Urwesen: des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit und der diese Unendlichkeit erfüllenden Verbindung des Urgeistes und der Urmaterie, von allen Seiten rings umgeben und gleichsam in deren Schoosse getragen. Diese Grund-Vorstellung von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit, welche durch das ganze Alterthum und Mittelalter bis in das letzte Jahrhundert fortdauerte und sowohl dem religiösen als dem metaphysischen Ideenkreise dieser gesammten Zeit zu Grunde liegt, diese Grund-Vorstellung wird nun auch, wie wir sahen, von den bisher angeführten Nachrichten,[1309] dem Pythagoras ausdrücklich und ausführlich beigelegt. Nicht blos dass von dem Unendlichen, d. h. von der Urgottheit im Allgemeinen und von dem leeren Raum (τὸ κενὸν) berichtet wird, sie umgäben von Aussen die Welt, was sich als selbst verständlich schon aus der Natur beider Begriffe ergibt, sondern es wird dies auch von denjenigen göttlichen Bestandtheilen und Wesensformen, denen eine Beziehung zur unendlichen Räumlichkeit ferner liegt, noch insbesondere ausdrücklich überliefert;[1313] so wenn es von dem Urgeiste heisst, er umfasse das Weltall; oder von der Zeit: sie gehöre zur Sphäre des die Weltkugel Um-

gebenden; oder von der **Nothwendigkeit**, dem **Schicksal**, d. h. dem Raum: sie schliesse ringsum die Weltkugel ein.

Nach der heiligen Sage wird aber die Weltkugel von der Gottheit nicht blos umfasst und umgeben, sondern auch ganz durchdrungen und beseelt, und das Leben der Weltkugel rührt von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit her. Der letzte Theil der heiligen Sage, die Kataposis, beschäftigt sich ausschliesslich mit der Schilderung dieser Vorstellung: „Zeus ist die Feste der „Erd' und des sternenbesäeten Himmels, **Zeus ist der** „**Odem des Alls, und der Strom nie rastender Wär-** „**me,**" heisst es dort ausdrücklich. Dasselbe sagen aber auch, wie wir sahen, die bisher angeführten Nachrichten des Aristoteles. Nach ihm lehrten die Pythagoreer, dass Raum und Zeit und beseelter Odem von dem Unendlichen, der Urgottheit, in das Himmelsgewölbe, in die Weltkugel, eindrängen, und von dieser gleichsam aus der Urgottheit eingeathmet würden.[1309] Also auch hier ist die vollkommenste Uebereinstimmung.

Nach der heiligen Sage ist daher die Welt der Gottheit **wesensähnlich**: „der Urzahl gleicht sie in Allem;" denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen, die Bestandtheile der Gottheit: Geist, Materie, Raum und Zeit, finden sich in der Welt wieder, und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass die Gottheit unendlich, ungestaltet und ewig, die Welt dagegen endlich, gestaltet und entstanden ist. Der Unterschied, welchen die moderne Denkweise zwischen Gottheit und Welt aufstellt, indem sie die Gottheit als ein rein geistiges, also des Lebens und der Beseelung allein theilhaftiges Wesen betrachtet, die Welt dagegen als eine rein materielle, also todte Masse, — dieser Unterschied fällt hier ganz weg, indem die Gottheit nicht blos als ein geistiges, sondern auch als ein materielles Wesen aufgefasst wird, da ja die Urmaterie selbst einen der vier

göttlichen Urbestandtheile ausmacht; die Welt dagegen nicht als ein blos materielles, sondern als ein auch mit eigener Beseelung und Begeistigung begabtes Wesen. In strengster Uebereinstimmung hiermit wird uns dann auch als pythagorische Lehre überliefert: die Welt sey nicht blos ein materieller Körper, eine Kugel (σφαιροειδής), sondern auch beseelt (ἔμψυχος) und mit Intelligenz begabt (νοερός).[1314]

Dies ist der kosmogonische Theil des Ideenkreises, der sich unmittelbar an die Vorstellung von der viereinigen Urgottheit anschliesst.

Die vollständigste Identität dieser von den Alten und insbesondere von Aristoteles über die pythagoreische Kosmogonie uns überlieferten Nachrichten mit dem Lehrbegriffe der heiligen Sage ist also klar und unwidersprechlich, und es bestätigt sich in vollster Ausdehnung die von uns aufgestellte Behauptung: dass die Fundamentalbegriffe der pythagoreischen Naturlehre mit aller Nothwendigkeit aus dem kosmogonischen Ideenkreise der heiligen Sage hervorgehen, und mit ihm übereinstimmen müssten, falls wirklich, wie die Alten angeben, die heilige Sage von Pythagaros herrühre. Die Uebereinstimmung ist selbst in einzelnen Nebenzügen so frappant, dass man sieht, die Nachrichten, wenn auch durch zweite und dritte Hand uns überliefert, können nur die heilige Sage selbst zur letzten Quelle haben; die heilige Sage legitimirt sich hierdurch von Neuem als eine ächte Schrift des Pythagoras, und wie bei jeder richtigen Fundamental-Ansicht, so dienen auch bei dieser alle ihre weiteren Konsequenzen nur zu ihrer Bestätigung.

Die weitere Ausbildung der Weltkugel geschieht nun nach der heiligen Sage dadurch, dass der Urgeist, der Aether, in die Welt übergeht, emanirt, zum innenweltlichen Schöpfergeiste (Phanes, Erikapäus) wird, und in derselben die Wärme, das Feuer, erzeugt, und beide, der Aether als geistiger, und das Feuer als materieller Weltbildner, die Gestaltung der Innenwelt und aller ihrer Theile aus der von der Gottheit in die Welt übergegangenen

Urmaterie, jenem dunstförmigen mit Erdtheilchen vermischtem Wasser hervorbringen. Auch hiermit stimmen die Nachrichten überein, indem sie ausdrücklich angeben: Pythagoras habe die Entstehung der Welt von dem Feuer und dem fünften Elemente, d. h. dem Aether beginnen lassen.[1315] Denn es werden fünf Grundbestandtheile, Elemente (στοιχεῖα), namhaft gemacht, aus denen nach Pythagoras die Welt sich gebildet hat, und als der fünfte ausdrücklich der Aether, der Geist, genannt: das die Weltkugel in Umschwung Setzende (ὁ τῆς σφαίρας ὁλκος);[1316] denn der Aether, der Geist, ist ja das ewig Selbstbewegte und die Welt in Bewegung Setzende.[1317] Die übrigen vier kosmischen Grundbestandtheile sind dann Feuer, Licht, Wasser und Erde;[1318] Wasser und Erde offenbar als die beiden bei der Ausbildung der Welt jetzt gesonderten Bestandtheile der dunstartigen göttlichen Urmaterie, in welcher ja das Welt-Ei entstand, und von welcher dasselbe in ungeschiedener Masse erfüllt war, ehe diese von Aether und Feuer, den beiden weltbildenden Elementen, zu den Einzeldingen gesondert ausgebildet wurde; Feuer und Luft als Erzeugnisse des Aethers. Die Entstehung des Feuers aus dem Aether wird in der heiligen Sage geschildert[1319] und die Entstehung der Luft aus dem Aether erhellt daraus, dass die Luft kalter Aether heisst,[1320] offenbar im Gegensatze zum Feuer, dem heissen entzündeten Aether. Luft und Aether sind ja ohnehin zwei ganz nah mit einander verwandte Begriffe; denn im ganzen Alterthume wird der Aether als die feinste, in den höchsten Regionen der Weltkugel befindliche Luft betrachtet, die Seele wird als luftartiges Wesen aufgefasst, und Anaximenes überträgt daher den Begriff der Gottheit, des geistigen Urwesens, den wir hier bei Pythagoras mit dem Aether verbunden sehen, geradezu auf die unendliche das Weltall umgebende und durchdringende Luft; — wie wir dies Alles im Vorhergehenden schon kennen gelernt haben.

Dies ist also das erste Vorkommen der sogenannten

Elemente (στοιχεῖα), der Grundbestandtheile des Weltalles; sie bilden in diesem ältesten Ideenkreis des Pythagoras und der Pythagoriker eine Fünfzahl (πεντάς): Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde; während die Pythagoreer als Anhänger der zoroastrischen Spekulation nach dem Vorbilde der zoroastrischen 4 Elemente: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, eine Vierzahl der Elemente annahmen: Feuer und Luft, Wasser und Erde. Diese Vierzahl ging nun auch in den noch jetzt herrschenden populären Ideenkreis über, indem man den für die Sinne ohnehin nicht wahrnehmbaren Aether wegliess, und nun diese übrigen vier Elemente als die Bestandtheile der uns unmittelbar umgebenden unbeseelten materiellen Welt ansah und dieselben somit ebenfalls als todt und leblos betrachtete. Diese unsere moderne Ansichtsweise, — obgleich sie uns so in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass wir uns nur mit äusserster Mühe von ihr losmachen können, — dürfen wir demungeachtet nicht auf diesen antiken Begriff der Elemente übertragen, da diese als unmittelbare Ausflüsse der urgöttlichen Substanz durchaus belebt und beseelt, ja der Aether sogar, als der unmittelbare Ausfluss des göttlichen Geistes und als der Quell aller kosmischen und irdischen geistigen Wesen, nothwendiger Weise als mit Intelligenz und Wille begabt, gedacht werden. Die Beseelung und Begeistigung, welche, wie wir sahen, dem Weltalle beigelegt werden, sind schon gleich in seinen Elementen, seinen Urbestandtheilen begründet, wie wir dies sogleich ausdrücklich werden ausgesprochen finden,[1321] weil diese unmittelbar aus der Gottheit hervorgehen, Ausflüsse der göttlichen Substanz sind. Diese Grund-Vorstellung von einer durchgängigen und tief innerlichen Belebtheit und Beseelung, ja Durchgeistigung des Weltalls und der Materie ist es wohl, welche unserer modernen, so ganz entgegengesetzten Angewöhnung: Geist und Materie als dualistisch gesondert, ja entgegengesetzt, den Geist allein als lebendig, die Materie

und Welt dagegen als todt und leblos zu betrachten, — am meisten und hartnäckigsten widerstrebt; selbst einmal erfasst, wird sie doch immer wieder von unserer modernen Denkweise zurückgedrängt und verdunkelt; und doch ist sie, trotz der ihr beigemischten Irrthümer, nicht blos für das richtige Verständniss der alten Ideenkreise, sondern auch als durchaus wesentliches Korrektiv für unseren so ganz leeren und haltlosen spiritualistischen Dualismus von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit.

Von diesen Grundbestandtheilen, Elementen, heisst es nun, dass sie, offenbar als einander wesensähnlich, unaufhörlich in einander übergehen und sich in einander verwandeln, auf diese Weise das All durchdringen und durchströmen, und dass desshalb gerade durch sie die Welt beseelt werde und ein intelligentes Wesen sei. [1321] Demgemäss finden wir denn auch nicht blos Feuer und Luft, sondern auch das Wasser, also einen Bestandtheil der Urmaterie, aus dem Aether hergeleitet, indem es verdichteter, geronnener Aether genannt wird. [1322] Dies stimmt offenbar mit der in der Darstellung der heiligen Sage schon besprochenen Aeusserung überein, dass der Aether, die Monas, der letzte Quell auch der göttlichen Urbestandtheile sei, da ja nach der heiligen Sage die übrigen göttlichen Urwesen der Tetraktys, und insbesondere die Dyas, die Urmaterie, aus der Monas, dem Aether, dem Urgeiste, hervorgehen. [1323] Dies ist demnach eine der Anaximenischen Ansichtsweise ganz verwandte, ja wesensgleiche. Denn nach Anaximenes entsteht Alles durch Verdichtung oder Verdünnung aus der Luft, dem Geiste; durch Verdünnung das Feuer, durch Verdichtung das Wasser und die Erde. Hier entstehen die Grundbestandtheile der Welt aus dem Aether, d. h. ebenfalls aus der geistigen Substanz. Dass der Begriff von Geist, welcher dieser Ansichtsweise zu Grunde liegt, natürlich von dem unsrigen gar sehr verschieden ist, haben uns schon die früheren Ideenkreise gezeigt, und wird auch sogleich aus der weiteren

Darstellung dieses pythagoreischen in ganz unzweideutiger Weise erhellen.

Allen letzten Ur-Theilchen dieser Elemente wird nun gleichmässig eine Ausdehnung: eine Grösse und Gestalt beigelegt, und zwar den Theilchen eines jeden Elementes ihre eigene, je nach den regelmässigen fünf mathematischen Körpern: der Erde die des Würfels, — dem Feuer die der dreiseitigen Pyramide, des Tetraëders, — der Luft die des Oktaëders, dem Wasser die des Eikosaëders, und dem Aether die des Dodekaëders.[1324] Man sieht im Allgemeinen leicht, dass die den Elementen und den mathematischen Körpern gleichmässig zukommende Fünfzahl diese Verbindung beider veranlasst hat; was aber der Grund war, weswegen man den einzelnen Elementen gerade ihre besonderen mathematischen Formen beigelegt hat, wird uns nicht überliefert und lässt sich auch nur bei einem oder dem andern muthmasslich errathen.[1325] Pythagoras nahm demnach letzte, noch ausgedehnte und in ihrer räumlichen Form unterschiedene Ur-Theilchen der Elemente an, also wahre Atome, wenn er auch diese Bezeichnung selbst noch nicht kannte, sondern diese letzten Theilchen der Elemente Monaden, Einheiten, nannte; offenbar weil er sie als nicht mehr weiter zusammengesetzt, sondern als absolut einfach betrachtete.[1326] Wenn es daher gewöhnlich als eine Lehre des Syrakusaners Ekphantos, eines unmittelbaren Schülers des Pythagoras angeführt wird: dass die Grundbestandtheile des Weltalles die nicht weiter theilbaren Körperchen und das Leere, der Raum, seyen,[1327] — der ja, wie wir im Vorhergehenden aus den dort angeführten Stellen des Aristoteles sahen, durch sein Dazwischentreten die gesonderte Existenz der Einzeldinge bewirkt, oder wie sich Aristoteles ausdrückt: die Zahlen von einander sondert und trennt, — so ist dies gar keine dem Ekphantos eigenthümliche Ansicht, sondern war Gemeingut der pythagoreischen Schule, Lehre des Pythagoras. Wenn

dann noch weiter hinzugefügt wird: [1327] Ekphantos sey es, der zuerst die Monaden für körperlich erklärt habe, — so kommt auch diese Lehre der pythagoreischen Schule zu, und wenn sie dem Ekphantos insbesondere beigelegt wird, kann dies nur von der bei den späteren Epitomatoren so häufig vorkommenden, schon mehrfach berührten Sitte herkommen, Denjenigen, in dessen Schriften man eine Lehre zuerst ausgesprochen findet, auch als den Urheber dieser Lehre anzusehen. Dies wird durch Aristoteles bestätigt, welcher ausdrücklich berichtet: [1326] die Pythagoreer hätten den Monaden Grösse und Ausdehnung beigelegt; und daher in einer anderen Stelle bemerkt: [1326] es sey ganz Eins, ob man Monaden sage oder kleine Körperchen. Ein anderer Berichterstatter nennt sie daher, und das ist offenbar ihre älteste Bezeichnung: Dünste und Stäubchen (ἀτμοὶ καὶ ὄγκοι). [1326] Dass sich Pythagoras übrigens diese Ur-Theile der Elemente unendlich klein dachte [1328] und dass er von grob sinnlichen Vorstellungen, zu denen man sich etwa durch die Worte der Berichterstatter verleiten lassen könnte, sehr entfernt war, erhellt schon daraus, dass er auch Luft und Feuer, die sinnlich feinsten Elemente, aus solchen kleinen Körperchen bestehen liess, und wird dadurch bestätigt, dass er sich, wie wir gesehen haben, die Verbindung des Aethers mit der Urmaterie, den im Wasser aufgelösten Erdtheilchen, als eine dunstartige Nebelmasse (ὀμίχλη) vorstellte.

In jeder Beziehung entsprechen also diese Ur-Theilchen der Elemente, die Monaden, ganz den Atomen. Die Annahme solcher unendlich kleinen und feinen Bestandtheile der Elemente war aber auch weit entfernt ein blosses Erzeugniss der Spekulation zu seyn, sondern aus der unmittelbaren Betrachtung der Wirklichkeit, z. B. der atmosphärischen Hergänge entnommen: der Nebel und die Wolken, welche als Regen niederfallend erdiges Wasser enthielten; die Luft selbst, welche sich in Wind und Orkan als ein sehr fühlbares

körperliches Wesen auswies, mussten diese Vorstellungen von unendlich kleinen Theilchen, aus denen sie zusammengesetzt seyen, von selbst hervorbringen. In so weit war also diese Elementen- und Monadenlehre nach dem damaligen Stande des Wissens ganz wohl begründet. Ihre schwache Seite lag nur darin, dass sie eigentlich die Scheidelinie zwischen Geist und Materie wieder verwischt, indem sie den Aether, den Geist, mit den übrigen Elementen, selbst dem Wasser und der Erde, also sogar der gröberen Materie, als verwandt auffasst, und einen Wesens-Unterschied zwischen Geist und Materie gar nicht angibt. Einen solchen Wesens-Unterschied setzt sie aber nothwendig voraus, da sie den Aether, den Geist, der Materie gegenüber als eine selbstständig bestehende Substanz annimmt, ganz in Uebereinstimmung mit der Urgottheitslehre, in welcher ja auch Aether, Geist, und Urmaterie als zwei von einander gesonderte, selbstständige göttliche Urwesen vorkommen. Schon Aristoteles rügt diesen Mangel, indem er in seiner Metaphysik bemerkt: [1329] die Pythagoreer schienen die Elemente unter die Kategorie des Materiellen unterzuordnen, indem sie aus ihnen als Grundlage die Wirklichkeit, die Substanz, bestehen und gebildet seyn liessen; als ob sie, wie er an einer anderen Stelle derselben Metaphysik sagt, [1330] hierin ganz mit den anderen Naturphilosophen übereinstimmten, dass das Seyende nur das Sinnliche sey, was die Welt in sich befasst. Dieser Mangel ist jedoch dem Pythagoras persönlich nicht anzurechnen, da er in dem damaligen Stande der Wissenschaft begründet ist, welche den erst später aufgefundenen, jedoch schon von Aristoteles gekannten Unterschied zwischen den dem Gesetz der allgemeinen Schwere unterworfenen, wägbaren, eigentlich materiellen Substanzen, und den der Schwere nicht unterworfenen, unwägbaren, den sogenannten Imponderabilien, d. h. gerade dem Aether und seinen Thätigkeits-Weisen: dem Licht, der Wärme, der Elektricität, dem

Nervenfluidum, — noch gar nicht ahnte. Auf diesem Unterschiede beruht aber eine der wesentlichsten, wichtigsten und umfassendsten Begriffs-Kategorien, die trotz ihrer Wichtigkeit noch heute fast völlig unausgebildet ist, und bei einer künftigen, durch den gesteigerten Wissensstand nothwendig gemachten Reform unserer Denk-Kategorien eine grosse Rolle spielen wird. Denn unsere bis jetzt herrschenden Begriffs-Kategorien, in denen unsere Denker und Forscher mit oder ohne Bewusstseyn sich herumdrehen, rühren wesentlich noch von Aristoteles her, genügen dem heutigen Wissensstande nicht mehr, und veranlassen daher, wie gerade jetzt bei den Kämpfen um Stoff und Geist, viel unnützes Strohdreschen; ihre Umbildung und Berichtigung wird daher eine der grössten, aber auch der schwierigsten Aufgaben einer erst noch zu schaffenden Erkenntniss-Theorie ausmachen.

Durch diese Elementen-Lehre wird demnach die Wesens-Gleichheit von Gottheit und Welt, was die Substanz beider betrifft, mit völliger Konsequenz im Detail begründet; sie soll hauptsächlich nachweisen, wie die Substanz der Welt, sowohl die geistige als die materielle, unmittelbar aus der göttlichen Substanz, dem Urgeiste und der Urmaterie, hervorgegangen sey. Dass das All: die Gesammtheit beides des Unendlichen wie des Endlichen, der Gottheit wie der Welt, der Substanz nach wirklich Eins und identisch sey, wird also zunächst durch den Ursprung der Welt aus der Gottheit nachgewiesen. Nun wird aber auch noch weiter, wie wir dies schon im Vorhergehenden sahen,[1309] von Aristoteles als pythagoreische Lehre überliefert, dass die Welt auch noch fortwährend mit der Gottheit in der engsten Wesens-Gemeinschaft stehe und die zur unausgesetzten Neuschöpfung und Entstehung der Dinge nöthige Substanz noch fortwährend aus der sie umgebenden Gottheit empfange, indem sie jene dunstartige Vermischung von Aether und Urmaterie,

jenen beseelten Hauch und Odem (πνοή, πνεῦμα) beständig aus der Gottheit in sich einziehe und gleichsam einathme; eine Vorstellung, die, so befremdend sie auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, doch nur die weitere Ausführung jenes in den Diatheken vorkommenden Verses ist, welcher die Gottheit, die Tetraktys, den „Quell der ewig strömenden Schöpfung" nennt.[1331] Die Erhaltung der Welt wird demnach von Pythagoras als eine beständig fortdauernde Schöpfung betrachtet, und dieser Begriff nicht auf einen blos einmaligen und nun für immer abgeschlossenen Akt beschränkt, sondern die Welt-Erhaltung selbst als eine ununterbrochene Fortsetzung und eine ewige Erneuerung der Weltschöpfung bezeichnet. Auch dies ist ein grossartiger und dem Pythagoras eigenthümlicher Gedanke. Die substantielle Wesens-Einheit von Gottheit und Welt ist also in jeder Beziehung klar; die Welt ist aus der göttlichen Substanz nicht blos ein für allemal entstanden, sondern sie erhält sich auch noch fortwährend nur durch die Theilnahme und Verbindung mit der göttlichen Substanz; Gottheit und Welt stehen in der engsten Wesens-Gemeinschaft: „Eins ist das All", die Gesammtheit des Vorhandenen, die Gottheit und die Welt (ἓν τὸ πᾶν); wie es jener schon mehrfach besprochene Vers der Kataposis verlangt.[1332]

Zugleich aber empfängt die Welt nicht blos ihre Substanz, sondern auch ihre dem unendlichen Wesen der Gottheit so entgegengesetzte endliche begränzte Gestalt, ihre Sonderung in endlich begränzte Einzeldinge, unmittelbar aus der Substanz der Gottheit selbst. Denn nach einer schon im Vorhergehenden[1333] angeführten Stelle des Aristoteles ist den Pythagoreern das Leere, der Raum, welcher die Einzeltheile der Welt, die endlichen Dinge, von einander sondert und scheidet, und sie dadurch zu Zahlen, d. h. zählbaren Dingen, Einzelwesen, ausbildet, etwas selbstständig Existirendes, und zwar ein Theil des Unendlichen, d. h. der Gottheit. Dieser Raum, dieses

Leere, dringe nun aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe unaufhörlich in die Weltkugel ein, und so erzeuge denn die Gottheit aus ihrem eigenen unendlichen Wesen auch die Endlichkeit der Welt und der Einzeldinge. Aus einem ganz gleichen Grunde offenbar lässt Pythagoras auch die Zeit,[1334] das dritte göttliche Urwesen aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe in die Weltkugel eindringen, um eben so, wie der Raum „die Sonderung und Trennung des neben einander Befindlichen" verursacht, so auch die Sonderung und Trennung des auf einander Folgenden hervorzubringen, und hierdurch alles in der Welt Geschehende ebenfalls zu etwas Endlichem, nur eine begränzte Frist Dauerndem zu machen. Der unendliche Raum und die gränzenlose Zeit, Wesens-Seiten der Gottheit selbst, sind es also, welche die Endlichkeit der Dinge unmittelbar erzeugen. Durch diese Erklärung, die, wie man sieht, nur eine Uebertragung der wirklichen Erscheinungen in Worte ist, sucht also Pythagoras die andere Hälfte des Problemes zu lösen, das er sich selbst in der Kataposis vorgelegt hatte,[1332] wenn er den Zeus fragen lässt: „Wie soll als Eins mir das All und gesondert doch Jedes bestehen?" — Es ist offenbar und im höchsten Grade interessant, dass Pythagoras auf diese Weise das von Xenophanes aufgestellte, und wegen seiner Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen, der Welt mit der Gottheit, so ungenügend und voller Widersprüche behandelte Thema: Eins ist das All (ἓν τὸ πᾶν), berichtigend wieder aufnimmt, und gerade durch diese Herleitung des Endlichen aus dem Unendlichen, durch diese Sonderung der Welt von der Gottheit, durch diese Nachweisung, dass das Endliche nur einen integrirenden Theil des Unendlichen bilde, — wie es ja in dem Begriff der Unendlichkeit selbst liegt, — alle die Denk-Schwierigkeiten beseitigt, in welche sich Xenophanes verwickelt hatte. Offenbar war diese Auseinandersetzung in der Kataposis

selbst als Beantwortung der von Zeus aufgestellten Frage vorgetragen worden, und die von Aristoteles uns glücklicher Weise noch überlieferten vereinzelten Angaben kommen durch die zweite und dritte Hand von dort her.

Dies aus der Gottheit entstandene Endliche betrachtet nun Pythagoras als, gleich der Gottheit selbst, nach Zahl, Maass und Harmonie geordnet,[1335] wie wir dies schon zum Theil bei der früheren Darstellung der naturwissenschaftlichen Disciplinen, z. B. der Musik und Astronomie kennen gelernt haben. Es ist dies zwar eine Vorstellungsweise, die im Begriffe des Endlichen selbst ihren letzten Grund hat; denn dieses muss, eben als begränzt und endlich, zähl- und messbar seyn, oder nach der pythagoreischen Ausdrucksweise selber eine „Zahl" bilden, und demgemäss auch mit anderem Endlichen, Zähl- und Messbaren, mit anderen „Zahlen," in einem zähl- und messbaren Verhältnisse stehen. Aber die Detail-Ausführung dieses Gedankens, wie wir sie z. B. bei der mathematischen Musik kennen lernten, konnte nur in einem Kopfe entstehen, welcher der mathematischen Spekulation und insbesondere den zahlentheoretischen Untersuchungen mit so grosser Vorliebe nachhing, wie dies Pythagoras that. Nichts destoweniger lag es mit Nothwendigkeit in dem damaligen noch so unentwickelten Zustande der Naturwissenschaft, dass Pythagoras nur auf einzelnen Gebieten, wie dem der mathematischen Musik, diese so fruchtbare und weittragende Grundansicht mit wissenschaftlicher Schärfe und auf Experimente gestützt weiter ausbilden konnte, und dass ihm die Anwendungen, welche die neuere Wissenschaft, z. B. in der Chemie, von dieser Grund-Maxime gemacht hat, noch ganz und gar unzugänglich seyn mussten. Der lange Zwischenraum von zwei Jahrtausenden, welcher die erste Auffassung dieses Gedankens durch Pythagoras von seiner weiteren Verfolgung durch die neuere Wissenschaft trennt, ist ein Beweis, wie grossartig dieser Gedanke war, und wie genial sein Urheber. Dass die Weiterbildung dieses

Gedankens, wie sie durch Telauges und die späteren Pythagoreer in der sogenannten Zahlen-Symbolik Statt fand, nur auf Aeusserlichkeiten und zum Theil auf leere Träumereien führen, und bei den Noch-Späteren geradezu in baaren Unsinn ausarten musste, lag in der Natur der Sache: je grossartiger und genialer die Idee war, desto mehr musste sie die Denkfähigkeit und den Wissensstand selbst der Späteren übersteigen, und desto mehr musste sie als völlig unverstanden und unverständlich bei der hohlköpfigen Menge in Unsinn umschlagen.

Auch dieser Theil des Ideenkreises über die Entstehung der Einzeldinge aus den Elementen und ihren Monaden durch den Einfluss von Raum und Zeit nach Zahl und Maass hat also des Eigenthümlichen genug.

Diese Lehre von den Grundbestandtheilen, Elementen, des Weltalls, von ihrer Herleitung unmittelbar aus der Substanz der Gottheit, von ihrer Gestaltung zu den endlichen Einzeldingen durch den Einfluss von Raum und Zeit, diese ganze Lehre von der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Gestalteten aus dem Gestaltlosen, des Vielen aus dem Einen, als Schlussstein der eigentlichen Kosmogonie, ist nun trotz des fragmentarischen Zustandes, in welchem sie uns überliefert worden ist, einer der wichtigsten und interessantesten Theile dieses physikalischen Ideenkreises. Man sieht, sie ist ganz die weitere Ausbildung und Fortführung der Anaximandrischen Ideen von der Entstehung der Welt aus dem Unendlichen; wie denn auch schon im Vorhergehenden auf Uebereinstimmungen zwischen beiden Ideenkreisen hingewiesen wurde: auf die Idee des Unendlichen, der Urgottheit, selbst; ihre ewige Eigenbewegung; die Ausbildung der Urmaterie, des Wassers, durch den Geist, den Aether; die specielle Ausbildung der Welt durch das Feuer etc. Dabei ist aber die Anaximandrische Vorstellung von der Entstehung der Einzeldinge durch die Verbindung des Verwandten und Scheidung des Entgegengesetzten in den Urbestandtheilen des

Unendlichen ersetzt durch eine Vorstellungsweise, welche derjenigen des Anaximenes von der Entstehung der Einzeldinge aus der Luft, dem Geiste, ganz nah verwandt ist, indem auch bei Pythagoras die Elemente aus dem Aether hervorgehen. Zugleich nimmt der Ideenkreis bei Pythagoras auch eine selbstständige und eigenthümliche Wendung, indem er die Endlichkeit des Entstandenen, seine Sonderung in endliche, abgegränzte Einzeldinge aus der Natur des Unendlichen selbst, des zwischen die Einzeldinge tretenden, sie begränzenden und von einander trennenden Raumes erklärt. Auch hier also zeigt sich der geschichtliche Zusammenhang des Pythagoras mit seinen Vorgängern; und die Weiterbildung, welche der spekulative Ideenkreis bei Pythagoras erhält, ist diesem geschichtlichen Zusammenhange gemäss. In einem noch höheren Grade und auf eine in der That sehr überraschende Weise tritt aber dieser historische Zusammenhang in der Bezugnahme auf den Ideenkreis des Xenophanes hervor, und zwar insbesondere auf dessen berühmten Satz über die Identität von Welt und Gottheit, den Grundpfeiler des gesammten Pantheismus: „ein Eines ist das All, und dies Eine ist die Gottheit.“ Wir sahen, wie Xenophanes diesen Satz dadurch zu beweisen sucht, dass er die selbstständige Existenz eines Unendlichen, einer von der Welt getrennten Gottheit, ganz läugnet, die Gottheit mit der Weltkugel ganz identificirt, und hierdurch die Gottheit für ein rein körperliches Wesen, einen Körper (σῶμα), erklärt; wie Aristoteles ausdrücklich sagt. Diesem auf die höchste Spitze getriebenen Materialismus, der die selbstständige Existenz der Gottheit neben der Welt, und der Welt neben der Gottheit ganz aufhebt, und mit seiner Lehre von der absoluten Einheit und Einartigkeit dieser zur Gottheit erhobenen Weltkugel die selbstständige Existenz der Einzeldinge und Einzelwesen innerhalb der Welt ganz undenkbar macht, — dieser in die gröbsten Denkwidersprüche verwickelten All-Einheitslehre tritt nun Pytha-

goras entgegen, kehrt wieder zu der von den älteren Ideenkreisen aufgestellten Trennung von Welt und Gottheit, Endlichem und Unendlichem, zurück, und zeigt wie das All, Gottheit und Welt zusammen, demungeachtet ein Eines bilden, indem die Welt, aus der Substanz der Gottheit hervorgegangen, mit ihr wesensgleich sei; und wie selbst die Endlichkeit der Welt mit der Unendlichkeit der Gottheit gleichen Ursprung habe, da der Raum, der seiner Natur nach unendlich ist, und als ein Wesens-Bestandtheil der Gottheit dieselbe gerade zu einem unendlichen Wesen macht, durch sein Eindringen in die Welt auch die selbstständige Existenz der Einzeldinge verursache, indem er die Wesen begränze und die Trennung und Sonderung des neben einander Befindlichen hervorbringe. Auf diese Weise erscheint das Endliche, die Weltkugel, nur als ein integrirender Bestandtheil des Unendlichen, der Gottheit, in dem Schoosse des Unendlichen getragen und von demselben ringsumher umspannt und zusammengehalten, und bildet sonach mit dem Unendlichen, trotz der zwischen ihnen stattfindenden Form-Verschiedenheit, doch nur ein einziges Ganze in zwei Theilen, der eine, die Weltkugel, endlich und gestaltet, der andere, das die Weltkugel umgebende Unendliche, die Gottheit, unbegränzt und gestaltlos.

Die in dieser Weltentstehungslehre vorkommende Vorstellung von den Ur-Theilchen der 5 Elemente, den Monaden mit ihren nach den 5 mathematischen Körpern bestimmten Formen, ist nun die erste und älteste Gestalt, in welcher die Lehre von den Atomen bei den Griechen vorkommt, wenn auch dieses Wort selbst mit seinem schärfer ausgeprägten Sinne erst ein Erzeugniss späterer Ausbildung der Naturlehre ist, wie sie sich zur Zeit Demokrits entwickelt hatte. Wir sehen diese Elementen- und Atomen- oder Monaden-Lehre hier offenbar noch auf ihrem wahren, ursprünglichen Boden, noch in Verbindung mit dem Ideenkreis, der ihr die Entstehung gab, in Verbindung mit der ägyptischen Urgottheitslehre,

der Lehre von der Tetraktys; weil dieser Ideenkreis mit seinem Urgottheitsbegriffe, der Viereinigkeit von Geist, Stoff, Raum und Zeit, insbesondere durch seinen Begriff vom Urgeiste, dem Aether, und der Urmaterie, jenem mit Erdtheilchen vermischten Wasser, und durch seine Lehre von der Entstehung der Welt aus der Substanz der Gottheit, seine Emanationslehre, und durch seine Vorstellung von der fortdauernden Wesens-Gemeinschaft zwischen Gottheit und Welt allein die Veranlassung zur Ausbildung einer Atomen-Lehre gerade in dieser Form darbieten konnte. Der zoroastrische Urgottheitsbegriff mit seiner Vorstellung von der Urgottheit als der blossen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit, und seiner Schöpfungslehre der vier Elemente: des Lichtes und der Finsterniss, des Feuers und des Wassers aus dem Nichts bot zu einer solchen Lehre durchaus keine Handhabe. Was bei Empedokles und den Späteren von der Elementen- und Atomen-Lehre vorkommt, ist also nur eine Umgestaltung der zoroastrischen Elementen-Lehre nach diesem ägyptisch pythagoreischen Vorstellungskreise. Zugleich aber ist klar, dass eine Atomen-Lehre, welche schon mit den Vorstellungen von den fünf regelmässigen Körpern in Verbindung gebracht ist, — wie dies den überlieferten Nachrichten zu Folge schon in der ältesten pythagoreischen Schule und durch Pythagoras selbst geschehen war, — dass eine solche schon mit höheren mathematischen Begriffen verbundene Lehre selber nicht mehr bei ihren Anfängen steht, und also nicht von Pythagoras selbst erst geschaffen, sondern nur weiter aus- und umgebildet seyn kann; — dass sie also nothwendig schon älter seyn muss. Sie kann aber ihrer Natur nach nur in dem Ideenkreise entstanden seyn, in welchem wir sie zuerst, wenn auch in schon entwickelterer und künstlicherer Form vorfinden, d. h. im ägyptischen, dem ja Pythagoras sein Wissen hauptsächlich verdankte. Wenn wir nun auch bei der kärglichen und fragmentarischen Beschaffenheit der über den ägyptischen Ideenkreis überlie-

ferten Nachrichten, diese Lehre bei den Aegyptern nur in ihren Keimen, so wie die ägyptische Urgottheitslehre sie schon enthält, und nicht in einer ausgebildeteren Gestalt nachweisen konnten, so ersetzt die Nachricht des Posidonius, dass die Atomenlehre von den Phönikern stamme,[1226] diese Lücke zur Genüge; denn der phönikische Urgottheits- und Schöpfungs-Begriff ist, wie wir gesehen haben, ganz der ägyptische und stammt von den Aegyptern. Da nun Posidonius als griechischer Gelehrter und Philosoph, wie wir seiner Zeit nachwiesen, in jeder Beziehung vollwichtiger Gewährsmann ist und diese Dinge etwas besser verstehen musste, als unsere neueren Kritiker, so werden wir es bei seiner Angabe wohl können bewenden lassen, und der phönikisch-ägyptische Ursprung der Atomenlehre, ganz abgesehen von den eben angegebenen Sachgründen, wird wohl auch historisch feststehen.

Das Weltall, wie es dem Vorhergehenden zu Folge aus der Substanz der Gottheit durch die Vermittlung der fünf Elemente entstanden, durch Raum und Zeit in Einzeldinge gesondert und nach Zahl und Maass geordnet ist, bildet nun dem Pythagoras, wie dem gesammten Alterthume, eine mit dem Fixsterngewölbe abgeschlossene Kugel, eine Hohlkugel, welche die sämmtlichen Planeten-Firmamente in sich fasst, sammt der Erde in deren Mitte. Die Erde ist ebenfalls eine Kugel, und zwar auch eine Hohlkugel, in deren Mitte das Centralfeuer befindlich ist, das demnach den Mittelpunkt der gesammten Weltkugel einnimmt. Da nun auf diese Weise die eine Hälfte der Erd-Hohlkugel diesseits, die andere jenseits des Centralfeuers und des Welt-Centrums zu liegen kommt, auch beide Hälften der Erde, ohne gegenseitigen Verkehr, vollkommen getrennt von einander erschienen, so rechnete Pythagoras jede dieser Hälften als einen gesonderten eigenen Theil der Welt, einen besonderen Weltkörper, betrachtete die allgemein bekannte von den alten Völkern bewohnte Hälfte als die eigentliche Erde, und nannte die unbekannte von den

Antipoden bewohnte Hälfte Gegen-Erde (ἀντίχθων). Durch diese Theilung der Erd-Hohlkugel in zwei gesonderte Hälften bestand ihm die Weltkugel aus zehn Theilen: aus dem äussersten undurchsichtigen Fixstern-Gewölbe, den durchsichtigen sieben Planeten-Firmamenten für Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond, und dann aus der Erde und der Gegenerde; während nach der gewöhnlichen Ansicht der Alten, welche die Erde als einen einzigen soliden Körper betrachteten, dieser Theile der Welt nur neune waren.[1337] Eine aus den zahlentheoretischen Speculationen herrührende Vorliebe für die Zehenzahl mag wohl auch zu dieser Eintheilung beigetragen haben, wie aus einer Aeusserung des Aristoteles hervorgeht. Wie wir sahen, so denkt sich Pythagoras alle diese Planeten als kugelförmige Himmelskörper von ähnlichem verhältnissmässig grösserem oder kleinerem Umfange wie die Erde, und nimmt die Abstände zwischen ihnen in grossen, wenn auch die Wirklichkeit lange nicht erreichenden Entfernungen an, so dass von dem inneren durch das Centralfeuer erfüllten Raume der Erd-Hohlkugel an bis zum Fixstern-Himmel hin neun solcher kosmischen Räume vorhanden sind, welche, von Luft, Feuer und Aether erfüllt, die verschiedenen Hohlkugeln von einander trennen: denn auch die Firmamente, Sphären, an denen die Planeten befestigt sind, denkt er sich als unermessliche Hohlkugeln von Krystall und darum durchsichtig, von denen immer die kleinere vom Mond an bis zum Saturn von einer äusseren grösseren umfangen wird, bis endlich das Fixsterngewölbe die letzte Saturnsphäre und mit ihr alle in der Saturnsphäre befindlichen übrigen in sich schliesst und so die Weltkugel abschliesst. Die ganze Weltkugel besteht also aus acht solcher Sphären oder Firmamente, von denen die 7 Planeten-Sphären durchsichtig, die 8. und oberste aber, die Fixstern-Sphäre undurchsichtig ist, so dass unser Blick durch die gläsernen (krystallenen) Sphären hindurch bis an die innere Seite

der Fixstern-Sphäre dringt und die an ihr angehefteten Gestirne sieht, die hinter ihr liegende Unendlichkeit aber nicht erblicken kann.

Schon die blosse Wahrnehmung und Beobachtung zeigte, dass diese Weltkugel in unausgesetzter Bewegung ist, und wir sahen, dass es in der pythagoreischen Schule schon frühzeitig zwei entgegengesetzte Ansichten über diese Bewegung der Weltkugel gab. Nach der einen, — und dies ist offenbar die ursprüngliche und ältere, weil sie dem Sinnenscheine gemäss ist und mit den Vorstellungen des orphischen Gedichtes übereinstimmt, — dreht sich das Fixsterngewölbe sammt allen übrigen Planetensphären jeden Tag, d. h. alle 24 Stunden Einmal um seine Achse von Osten nach Westen herum; wobei den Firmamenten der Planeten auch noch ihre eigenen rückläufigen Bewegungen von Westen nach Osten innerhalb des Thierkreises nach ihren verschiedenen Umlaufszeiten zukommen. Nach dieser Ansichtsweise wäre also die Bewegung der Weltkugel ausserordentlich zusammengesetzt, und nur die Erde in dem Mittelpunkte dieser ewig bewegten Welt wäre unbeweglich und ruhend. Nach der andern entgegengesetzten Ansichtsweise wurde die Erde um ihre Achse rotirend gedacht, so dass die 24stündige Umdrehung der Weltkugel: des Fixsternhimmels, der Sonne, des Mondes und der Planeten, als eine blos scheinbare, übertragene ganz wegfiel, und nur die Eigenbewegung dieser Himmelskörper durch den Thierkreis übrig blieb. Nach dieser Ansicht ward also, gegen den Sinnenschein, die Erde in Bewegung gesetzt und der Himmel in Ruhe, wodurch sich die Auffassung der Himmels-Erscheinungen ganz wesentlich vereinfachte. Beide Ansichtsweisen legen also der Welt, der Sinnenwahrnehmung gemäss, eine unausgesetzte Bewegung bei, sie geben nur jede dieser Bewegung einen anderen Sitz, und eine grössere oder geringere Ausdehnung.

Diese unausgesetzte Bewegung hat nun ihren Grund in dem Eigenleben und der Eigenbeseelung der Welt, da sie, wie wir gesehen, nicht blos aus der Substanz der ebenfalls in ewiger Eigenbewegung sich umschwingenden Urgottheit entstanden ist, sondern auch mit der sie umgebenden und den unendlichen Raum erfüllenden Gottheit in ununterbrochener unmittelbarer Wesens-Gemeinschaft steht, deren göttliche Substanz: den Aether und die dunstartige Urmaterie sammt Raum und Zeit, beständig in sich einzieht und gleichsam einathmet, und hierdurch die zu ihrer unausgesetzten Bewegung, ihrer Belebtheit und Beseelung, so wie zur Erhaltung und beständigen Neuschöpfung der Einzeldinge nöthigen Kräfte: den Aether und das vom Aether erzeugte Feuer unaufhörlich wieder erneut. Denn Ursache der Beseelung und der Intelligenz ist der Aether; Ursache des Lebens dagegen die Wärme.[1338] Alles, was an der Wärme theilnimmt, lebt, — weswegen auch die Pflanzen lebende Wesen sind. Nicht alles was lebt, ist aber darum auch beseelt, begeistet, sondern nur das, was am Aether theilnimmt; denn die Seele ist vom Leben verschieden, und ein Ausfluss des Aethers. Deswegen ist denn auch die Seele unsterblich, weil das, wovon sie herstammt, auch unsterblich ist, denn der Aether, welcher den höchsten Theil der Weltkugel einnimmt, ist ewig bewegt, und rein und ewig frisch, und unversehrbar, und Alles, was an ihm Theil hat, ist deswegen unsterblich und göttlich.[1339] Aether und Wärme durchdringen desshalb die ganze Weltkugel;[1339] der Aether als die beseelten und intelligenten Einzelwesen erzeugend, das Feuer als das Leben im Allgemeinen verbreitend und erhaltend.[1340] Natürlich sind beide daher in denjenigen kosmischen Regionen, welche der Urgottheit am nächsten stehen, also unmittelbar unter dem Fixsternhimmel und in den Planetensphären, in grösster Anhäufung, Stärke und Reinheit vorhanden, und nehmen, indem sie die Weltkugel

bis zur Mitte, der Erde hin, durchdringen, an Intensität, Stärke und Reinheit ab; der Aether wird zur Luft (αἰθὴρ ψυχρὸς), [1340] das Feuer zur Wärme (τὸ θερμὸν). [1340] Die höheren und höchsten Regionen des Himmels sind also vorzugsweise von Aether [1338] und Feuer erfüllt [1340] (die ätherischen Regionen), und das Feuer insbesondere umgibt die gesammte höchste Weltregion unmittelbar beim Fixstern-Firmamente (das ätherische Feuer), [1340] und heisst daher das die Weltkugel umgebende Feuer (πῦρ περιέχον). [1341] Dieses die Welt umgebende Feuer bildet also den Gegensatz zu dem Central-Feuer (πῦρ ἐν κέντρῳ), welches den hohlen Raum zwischen Erde und Gegen-Erde ausfüllt; jenes umgränzt als eine feurige Sphäre die äusserste Wölbung der Weltkugel, dieses dagegen nimmt ihren Mittelpunkt ein; jenes, wie wir sahen, [1340] belebt die Weltkugel von ihrem Umkreise her, dieses, wie ausdrücklich angegeben wird, [1342] die Erde von ihrem Innern, ihrer Mitte aus; da ja, wie wir nachgewiesen haben, das Central-Feuer in der Mitte der Erde eingeschlossen ist. Von diesem die Weltkugel umgebenden ätherischen Feuer empfängt nun die Sonne ihr Licht und ihre Wärme. [1343] Wie der Mond das Licht der Sonne spiegelartig zurückstrahlt [1344] und hierdurch die Erde erleuchtet, so strahlt auch die Sonne das ätherische Feuer zurück, und verbreitet so Licht und Wärme bis in's Innerste des Weltraumes, da ihre Strahlen Aether, Luft und Wasser bis in die äusserste Tiefe durchdringen, und so Alles beleben. [1340] Allein auch die Strahlen der Sonne nehmen an Kraft und Wirksamkeit nach der Mitte der Weltkugel hin ab; da diese mittleren Regionen, erfüllt von der aus dem Aether verdichteten, ohnehin schon minder leicht durchdringbaren Luft von Dünsten noch mehr verunreinigt, und von dem geringeren Umschwung der Weltkugel in der Nähe ihres Centrums weniger in Bewegung gesetzt und darum stagnirend, [1338] den Durchgang der Sonnenstrahlen erschweren, während die höheren Regionen,

erfüllt von dem ganz dünnen und reinen Aether, und von dem reissenden täglichen Umschwunge des Fixsternhimmels und der benachbarten grösseren Firmamente der Weltkugel in unaufhörliche Bewegung versetzt,[1336] an allen diesen Mängeln nicht leiden. Die Erde ist daher der Schauplatz der Vergänglichkeit, des Entstehens und Wieder-Vergehens, der Krankheit und des Todes;[1338] die höheren himmlischen Regionen der Planetensphären und des Fixsterngewölbes sind dagegen Sitze der Unvergänglichkeit, der ewigen Jugendfrische (ὑγίεια) und der Unsterblichkeit.[1339] Auf der Erde wohnen desshalb nur sterbliche Wesen; in den höheren Regionen dagegen unsterbliche Geister (Dämonen) und Götter; wie denn die Himmelskörper selbst lauter unsterbliche, göttliche Wesen sind.[1345]

Das Weltall zerfällt dem Pythagoras demnach in drei Theile: in die irdischen Regionen, den Luft- und Dunstkreis (οὐρανός); in die planetarische Region bis zur Fixsternwölbung, wegen ihrer Vollkommenheit der eigentliche Schmuck und die Zierde der Welt, die Weltzierde, die Weltpracht (κόσμος); und endlich in die überweltliche Region des Fixsterngewölbes, den unmittelbaren Sitz der Urgottheit und den Wohnplatz der heiligen Götter und Geister, den Olymp (Ὄλυμπος).[1346] In weiterem Sinne wurde aber auch die ganze Weltkugel, der Inbegriff aller geschaffenen Dinge, ihrer weisen inneren Ordnung wegen: Weltprachtbau, Kosmos (κόσμος) genannt.[1347]

In diesem weise geordneten Baue der Welt sind nun Hitze und Kälte, Licht und Finsterniss, Trockenheit und Feuchtigkeit im Allgemeinen zu gleichen Theilen vorhanden (ἰσόμοιρα);[1348] jedoch so, dass zeitweise das Eine oder das Andere vorherrscht; wodurch der Wechsel der Jahreszeiten hervorgebracht wird. Das Vorherrschen der Hitze erzeugt den Sommer, das Vorherrschen der Kälte den Winter; halten sich aber beide das Gleichgewicht, so entstehen die schönsten Theile des Jahres: beim allmä-

ligen Zunehmen das aufblühende gesunde Frühjahr, beim allmäligen Abnehmen der ungesundere Herbst; wie denn auch der zunehmende Theil des Tages, der Morgen, gesünder ist, als der abnehmende Theil, der Abend.[1348] In der Aufrechthaltung dieses Gleichgewichtes zeigt sich die Weltordnung (εἱμαρμένη), die Vorsehung (πρόνοια), welche über dem ganzen Weltall walten; und durch dieses Gleichgewicht wird insbesondere auch die Bewohnbarkeit der Erde verursacht. Durch diese Weltordnung und Vorsehung wird auch die unvergängliche Dauer der Welt gesichert, obgleich diese als entstanden und körperlich ihrer Natur nach vergänglich ist.[1349] Es ist dies die schon früher besprochene Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche dem Pythagoras von den alten Nachrichten beigelegt wird, obgleich man aus dem inneren Zusammenhange der pythagoreischen Eschatologie eher auf das Gegentheil schliessen sollte. Dies ist also der kosmologische und physikalische Theil der pythagoreischen Naturlehre.

Unter den Bewohnern dieses beseelten und weise geordneten Weltbaues nehmen nun die Menschen eine mittlere Stellung ein. Die Götter, Geister (Dämonen) und Heroen, die Bewohner der höheren himmlischen Regionen stehen über ihnen, die mit ihnen gemeinschaftlich den Erdball bewohnenden lebenden Wesen, die Thiere und die Pflanzen, — denn auch die Pflanzen sind belebt,[1338] — stehen unter ihnen. Die Menschen sind himmlischer Herkunft und göttlichen Geschlechtes, wie dies die heilige Sage lehrt; sie gehören zu jenen Geistern (Dämonen), welche bei der Entstehung der Welt aus dem Aether, dem Urgeiste, hervorgingen, seitdem den Himmel bewohnten, und nun zur Busse auf die Erde herabsteigen und Menschen werden müssen, und endlich nach überstandenem irdischen Aufenthalte und vollendeten Seelenwanderungen zum Aufenthalte der Seligen im Himmel wieder zurückkehren. Den Menschen kommt also eine Existenz

vor ihrem irdischen Leben, eine Präexistenz, und eine Fortdauer nach dem Tode zu, eine Unsterblichkeit. Nur der mit Eigenleben und Beseelung begabte Körper des Menschen gehört der Erde an, sein Geist aber stammt vom Himmel und verbindet sich, aus den himmlischen Regionen durch die Luft hergetragen, erst in der Stunde der Geburt von aussen her mit dem Körper,[1098] wie er denn auch in der Stunde des Todes den Körper wieder verlässt, und durch die Lüfte getragen in die Unterwelt geht, um von dort, je nach seinem irdischen Leben, entweder zu neuen Verkörperungen auf die Erde zurückzukehren, oder zum Himmel aufzusteigen. Mit diesem durch die heilige Sage schon bekannten allgemeineren religiösen Ideenkreise hängen nun auch die einzelnen, von den alten Nachrichten uns überlieferten psychologischen Vorstellungen auf's Engste zusammen.

Dadurch dass der Geist bei der Geburt sich dem schon mit Eigenleben und Beseelung begabten Körper zugesellt, ist der Mensch nun zugleich begeistet und belebt, beseelt. Er ist daher nach Pythagoras nicht blos ein zweitheiliges: aus Leib und Seele bestehendes Wesen, — wie man auch im Alterthume gemeinhin annahm,[1350] sondern ein dreitheiliges, zusammengesetzt aus dem Leibe (σῶμα), dessen eigener Beseelung oder Lebenskraft (ψυχή oder ζωή), und dem mit ihm verbundenen vom Himmel stammenden Geiste (νοῦς oder ψυχή). Nur dem erst nach der Geburt, „von aussenher" mit dem Körper verbundenen, vom Himmel stammenden[1351] Theile der Seele, dem Geiste, kommt Vernunft, d. h. Einsicht und Denken zu, er ist vernunftbegabt, vernünftig (λογικὸν),[1352] weil er von dem Aether, dem Urgeiste, stammt, ein Ausfluss des Aethers ist,[1350, b.] von dem, wie wir sahen, alle Begeistigung und Intelligenz ausgeht. Dem irdischen Theile dagegen, der Beseelung und Lebenskraft, kommt kein Denken, keine Intelligenz zu, er ist vernunftlos (ἄλογον),[1352] weil er von der Wärme, dem das Weltall

durchdringenden Feuer herstammt, welches nur materielles Leben, materielle Beseelung, aber kein Denken und keine Intelligenz hervorbringt,[1350, b] Der denkende mit Vernunft begabte Theil der Seele, der Geist, als vor diesem irdischen Leben schon existirend, ist auch unvergänglich und unsterblich,[1352] d. h. er dauert auch nach dem Tode des mit ihm verbundenen Körpers noch fort; die dem Körper eigene, des Denkens entbehrende, vernunftlose Beseelung, sein Eigenleben, als mit dem Körper entstanden und an ihn gebunden, löst sich natürlich auch mit dem Körper auf, die Beseelung des Körpers, seine Lebenskraft ist sterblich.[1352] Der Geist kommt dem Menschen allein zu,[1353] und durch ihn ist er mit den Göttern verwandt, weswegen diese sich auch der Menschen annehmen und für sie sorgen.[1354] Die vernunftlose Beseelung und Lebenskraft hat er dagegen mit den Thieren gemein;[1353] wie es sich jedoch mit den Thieren verhalte, welche zu Folge der Seelenwanderung von menschlichen Geistern bewohnt sind, wird uns nicht berichtet. Dieser an der Thätigkeit des vernünftigen Denkens nicht theilnehmenden Lebenskraft, Beseelung, werden nun als eigene Verrichtungen die Gefühle und Begierden beigelegt; sie zerfällt also wieder in zwei Theile: in das Gemüth (θυμός, θυμικόν), den Sitz der Gefühle und Affecte, und in das Begehrungs-Vermögen (ἐπιθυμητικόν), den Sitz der Triebe und Begierden.[1351] Man sieht, dass auf die Lebenskraft, wegen ihrer engen Verbindung mit dem Körper, die mehr körperlichen und materiellen Seelenerscheinungen zurückgeführt werden.

Da nun diese Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen im Geist, Lebenskraft und Körper schon im Alterthume dem Ideenkreise des gewöhnlichen Lebens eben so fremd war, wie unserer modernen Denkweise, — der Sprachgebrauch des täglichen Lebens zur Bezeichnung dieses fremdartigen Verhältnisses demnach mehr oder minder willkührlich umgebildet werden musste, so begreift es

sich leicht, dass die Ausdrucksweisen für diese Dreitheilung bei den alten Berichterstattern schwanken und von einander abweichen, wie die in den Noten angeführten Stellen zeigen. Einige nennen den himmlischen, mit Intelligenz begabten Theil: Geist (νοῦς) und den irdischen: Seele (ψυχή), und theilen also den Menschen in Geist, Seele und Leib.[1355] Andere nennen den intelligenten Theil Seele (ψυχή) und den irdischen Lebenskraft (ζωή), wie denn auch der Urgeist, der Aether selbst, nicht selten Seele (ψυχή) genannt wird; sie legen also dem Menschen eine Seele, eine Lebenskraft und einen Körper bei.[1356] Noch andere fassen beide Bestandtheile: den himmlischen und den irdischen, unter der gemeinsamen Bezeichnung Seele (ψυχή) zusammen, und reden demgemäss von einem vernünftigen und einem unvernünftigen, einem sterblichen oder vergänglichen und einem unsterblichen oder unvergänglichen Theile der Seele;[1357] diesem letzteren legen sie Vernunft und Verstand (νοῦς oder φρένες), dem ersteren das Gemüth und die Affecte bei (τὸ παθητικὸν, d. h. θυμόν),[1358] während noch Andere die Vernunft (φρένες) dem Verstand (νοῦς) und dem Gemüth (θυμός) entgegensetzen, so dass die Vernunft (φρένες) dem Menschen allein, Verstand und Gemüth aber (νοῦς und θυμός) auch den Thieren zukommen.[1359] Bei all dieser Verschiedenheit in der Bezeichnung der einzelnen Theile des Seelen-Wesens tritt nichtsdestoweniger die Grund-Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen mit vollkommener Deutlichkeit hervor.

Dieser Seele legt nun Pythagoras eine räumliche Verbreitung innerhalb des Körpers bei, da ja, wie wir sahen, die moderne, an und für sich ohnehin denkunmögliche Vorstellung von einer absolut einfachen und desshalb ganz unräumlichen Seele, dem früheren Alterthum völlig fremd ist. Er versetzt daher den Geist in das Gehirn, die Lebenskraft mit dem Gemüth und den Begierden in die Brust oder das Herz, und in den Leib.[1360]

Die Gedanken seien Aushauchungen (ἀνέμους) des Geistes, und gleich diesem unsichtbar, weil auch der Aether, von dem sie herstammen, unsichtbar sey.[1361] Die Gedanken sind also nach Pythagoras nur Thätigkeiten des **Geistes**, des Aethers; die Sinnes-Thätigkeiten dagegen führt er auf die **Lebenskraft**, die Wärme, zurück:[1362] denn die Sinnes-Thätigkeiten (αἰσθήσεις) insgesammt, insbesondere aber das Sehen, beruhen nach ihm auf einer aus dem Gehirne in die Sinnesorgane übergehenden sehr heissen Ausstrahlung, einer Art **heissem Dunste** (ἀτμὸν ἄγαν θερμόν), welcher, wie wir sehen werden, auch das Wesen der Lebenskraft ausmacht. Denn gerade dadurch sehe man durch die Luft und selbst durch das Wasser, weil die aus den Augen strömenden heissen Sehstrahlen durch die Kälte der Luft und des Wassers leicht hindurch drängen, während wenn dieser Dunst, dieses Fluidum in den Augen, kalt wäre, die von ihm ausgehenden Sehstrahlen in der ebenfalls kalten Luft würden stecken bleiben.[1363] Es ist dies jene schon als Grund-Annahme der pythagoreischen Optik besprochene Vorstellung von dem Ausgehen der Sehstrahlen aus den Augen in den Raum nach den Gegenständen hin; während nach der gewöhnlichen Ansicht, auch des Alterthumes, gerade im Gegentheile die Lichtstrahlen von den Gegenständen herkommen und von Aussen ins Auge eindringen. Hier wird nun der physikalische Grund angegeben, weshalb die vom Auge ausgehenden Sehstrahlen den mit Luft erfüllten Raum so leicht durchdringen; ein Beweis mehr, dass der in dieser Naturlehre vorkommende Ideenkreis ächt pythagoreisch ist, da er mit den anderen Theilen der pythagoreischen Wissenschaft in vollkommener Uebereinstimmung steht. Ausserdem sollen nach Pythagoras die 5 Sinne den 5 Elementen entsprechen; offenbar das Sehen dem Feuer und Lichte, das Hören dem Aether, das Riechen der Luft, das Schmecken dem Wasser, dem Flüssigen: das Tasten und Fühlen der Erde, dem Starren.[1364]

Das materielle Band, welches die Seele an den Körper fessele, seyen die Muskeln, Adern und Sehnen; und das Blut sey es, das diese Verbindung erhalte und die Seele gleichsam ernähre; das moralische Band aber, wenn die Seele zu ihrer völligen Stärke und Ruhe gelangt, seyen ihre Grundsätze und Handlungen, d. h. die schon früher kennen gelernte, aus der sittlichen Lebens-Ansicht der pythagoreischen Lehre hervorgehende Ueberzeugung von der Nothwendigkeit im Leben auszuhalten, bis uns Gott abberufe, und durch sittlich-gute Handlungen den zur Seligkeit erforderlichen Grad der Heiligung zu erlangen. [1364]

Was den mit dem Geiste verbundenen Körper betrifft, so entstehe der Mensch, wie alle übrigen lebenden Wesen aus dem Samen. [1365] Unmöglich dagegen sey die Entstehung lebender Wesen aus der Erde, [1365] wie dies Xenophanes angenommen hatte, als er bei den grossen von Welt-Periode zu Welt-Periode eintretenden Erd-Revolutionen die vorhandenen Geschlechter der lebenden Wesen und der Menschen in der vom Wasser überflutheten und zu Schlamm erweichten Erde untergehen, und dann, bei der wieder eintretenden Neubildung der Erdoberfläche durch das Feuer, auch wieder von Neuem aus der Erde und dem Wasser entstehen liess. Pythagoras läugnet also die generatio spontanea; wie er ja auch die ersten menschlichen Leiber unmittelbar durch göttliche Thätigkeit gebildet werden lässt. Dieser Same, [1366] aus welchem der Mensch entstehe, sey ein Ausfluss, ein Tropfen, aus dem Gehirne, der einen heissen Dunst in sich schliesse; denselben heissen Dunst, den wir auch als den Träger der Sinnesthätigkeit kennen lernten, und der namentlich beim Sehen als Sehstrahl dem Auge entströme. Bei der Zeugung nehme die Gebärmutter diesen Gehirn-Tropfen in sich auf; hier würden aus ihm Lymphe und Blut, und aus diesen bildeten sich Fleisch und Sehnen und Knochen des neuen Leibes; aus dem in ihm eingeschlossenen warmen Dunst

aber entwickele sich die **Beseelung** und **Empfindung** (αἴσθησις), d. h. die **Lebenskraft** mit den **Sinnesthätigkeiten.**[1366] Hier wird es also klar, wie die Lebenskraft mit der Wärme zusammenhängt, und weshalb auch die Sinnesthätigkeiten und insbesondere das Sehen auf die Wärme zurückgeführt werden; die Bemerkung, dass die Augen bei aufregenden Gemüthsbewegungen gleichsam strahlen und leuchten, mochte zu dieser Auffassungsweise von einer dem Auge beim Sehen entströmenden Wärme mit beitragen. Die erste Gestaltung zu einer neuen Frucht[1367] empfange das in der Gebärmutter Verdichtete (Geronnene, παγέν) nach 40 Tagen; geboren werde aber die Frucht nach den Verhältnissen der Harmonie in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten. Diese Frucht enthalte nun alle Grund-Vermögen zum Leben nach den Verhältnissen der Harmonie, indem jedes dieser Vermögen sich in geordneten und festgeregelten Zeiten entwickele.

Wenn dann endlich der Tod die Seele von dem Körper trenne,[1368] durchschwebe sie die Luft, an Gestalt dem Körper ähnlich, und komme, von dem Seelensammler Hermes geführt, in die Unterwelt, von wo sie, rein befunden, in den Himmel emporsteige; sey sie aber noch unrein, so werde sie von den Schicksals-Gottheiten, den Erinnyen, in neue unlösbare Bande gefesselt; d. h. mit neuen Körpern zu irdischen Wiedergeburten verbunden. Die ganze Luft sey daher von Seelen und Geistern, auch reinen Dämonen und Heroen voll, und sie seyen es, welche die Träume, die Vorbedeutungen und Zeichen schickten, durch welche die Götter das menschliche Leben lenkten. Es ist dies dieselbe Vorstellung, welche wir auch bei Thales vorfanden, und schon früher bei den Aegyptern; ihr ägyptischer Ursprung ist also offenbar; sie bildet die Grundlage zur ganzen praktischen Gottes-Verehrung und dem damit verbundenen Ritualwesen. Somit kehrt demnach dieser psychologisch-physiologische Ideen-

kreis wieder in den religiösen zurück, von dem er ausgegangen war, und der naturgemäss seinen beständigen Hintergrund bildet.

Mit diesem anthropologischen, psychologisch-physiologischen Ideenkreise endet die Naturlehre des Pythagoras, welche, wie die übrigen Theile des spekulativen Gesammt-Ideenkreises, neben den allgemeineren grossartigen Grund-Ansichten, in ihren Einzelheiten mit reichlicher Dichtung vermischt ist. Dies konnte nach dem damaligen Stande des Wissens gar nicht anders seyn; ist ja doch auch noch heute ein sehr grosser Theil unseres Ideenkreises eben so unbegründete spekulative Dichtung.

Und nun sind wir bei dem Punkte angekommen, wo es möglich wird, auch auf den bisher noch nicht besprochenen Theil der pythagoreischen Zahlenlehre, die Zahlensymbolik, genauer einzugehen, und so noch den letzten Rest von Unsinn und Missverstand wegzuschaffen, den Aeltere und Neuere wetteifernd in diesem Theile des pythagoreischen Ideenkreises aufgehäuft haben. Wie wir schon früher sahen, so bilden die unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre uns überlieferten Notizen eine äusserst bunte und verworrene Masse, welche die verschiedensten Gebiete der pythagoreischen Wissenschaft: die reine Mathematik, die mathematische Musik, die Astronomie, die Gotteslehre, Kosmogonie, Kosmologie und Naturlehre, ja sogar die Moral betreffen. Sie finden sich theils vereinzelt bei früheren und späteren Schriftstellern: von Aristoteles bis zu den Neuplatonikern theils zu einem ordnungslos angehäuften Ganzen vereinigt in einer Schrift des späteren Alterthums: den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre“ (Theologumena Arithmeticae), welche mit grösster Wahrscheinlichkeit dem Jamblich beizulegen ist, und wohl das 6. Buch seiner grossen Kompilation über die pythagoreische Schule bildete. Die uns auf diese Weise erhaltenen Notizen rühren offenbar aus sehr verschiedenartigen, ja zum Theil einander

nach Lehrmeinungen und Schulrichtungen ganz entgegengesetzten pythagoreischen Schriften her, und es können noch jetzt Fragmente und Excerpte, sowohl aus den Schriften des Pythagoras selbst, z. B. dem orphischen Gedichte, so wie aus der Abhandlung des Telauges, also aus der engeren pythagoreischen Schule, — als auch aus den Schriften des Philolaos, Archytas, Plato, Speusippos und Xenokrates, also aus der weiteren, dem zoroastrischen Lehrbegriffe anhängenden Schule, — theils nach ausdrücklichen Citaten, theils nach allgemeineren Angaben über die betreffenden Lehren, — mit völliger Schärfe von einander geschieden werden. Demnach musste also diese chaotische Notizenmasse zunächst in ihre verschiedenartigen Bestandtheile gesondert, und diese Theile, je nach der Ordnung, welche sie in der pythagoreischen Wissenschaft einnehmen, genauer dargestellt werden; so die eigentliche Zahlenlehre bei der pythagoreischen Mathematik, die mathematische Musik und Intervallen-Lehre bei den angewandten mathematischen Disciplinen, die Uebertragung der Intervallen-Lehre auf die Planeten-Abstände bei der Astronomie. Auf diese Weise blieb dann noch ein letzter, nicht wenig geheimnissvoll erscheinender Theil übrig, der sich dadurch charakterisirt, dass er bestimmte Zahlen mit bestimmten Begriffen, z. B. die Einheit mit dem Geiste, die Zweiheit mit der Materie, die Vierheit mit der Gerechtigkeit, die Zehnheit mit dem Weltalle u. s. w. auf eine für den Nichtkenner des pythagoreischen Ideenkreises völlig willkührlich erscheinende Weise identificirt, und ihnen Eigenschaften und Prädikate beilegt, die, weil sie sich aus der Natur dieser Zahlen als Zahlen durchaus nicht ergeben, auch dem Scharfsinnigsten völlig räthselhaft und unbegreiflich bleiben müssen: wie wenn es heisst, in der Einheit zeige sich die absolute Thätigkeit, in der Zweiheit die absolute Passivität,[1369] in der Vierheit die Gerechtigkeit,[1370] oder auch die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand, in der Fünfheit die Quali-

tät und Oberfläche, in der Sechsheit die Beseelung, in der Siebenheit die Intelligenz, ewige Unversehrtheit und das Licht, in der Achtheit die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung; [1371] ja diese sibyllinische Dunkelheit scheint sich bis zum Widersinn zu steigern, wenn nach Aristoteles die Pythagoreer lehrten, diese Zahlen bildeten nicht blos Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern deren Substanz, deren Materie, [1372] da, wie schon der nämliche Aristoteles nachweist, [1373] die Zusammensetzung von materiellen mit physischer Schwere begabten Körpern aus immateriellen, dem Begriff der physischen Schwere gar nicht unterworfenen, abstrakten Gedankendingen, wie die Zahlen, real unmöglich und undenkbar ist. In diesem letzten Widersinne wäre nun, — wenn man dem Aristoteles in seiner Polemik unbedingt trauen dürfte, was keineswegs ein Glaubenspunkt und Axiom ist, — der Satz von einem späteren Theile der Pythagoreer, unmittelbaren Schülern Plato's und Zeitgenossen des Aristoteles, wirklich aufgestellt worden, und würde also mit vollem Rechte die aristotelische Rüge verdienen; bei Pythagoras selbst kommt jedoch ein solcher Widersinn nicht vor, und die von ihm herrührende Zahlensymbolik hat nur für den mit der Ausdrucksweise der Schule nicht Vertrauten jenes geheimnissvoll Orakelhafte, einfach weil man sich bei derselben Nichts zu denken weiss und sie gar nicht versteht; während sie für den mit dem Ideenkreise und der Ausdrucksweise der Schule Vertrauten Nichts, als ganz schlichte, leicht verständliche Andeutungen wohlbekannter pythagoreischer Vorstellungen enthält, welche also nicht einmal den Reiz einer ungewöhnlichen Einkleidung haben sollen.

Dieser so mystisch tiefsinnig scheinende Theil der Zahlenlehre ist daher ursprünglich weit entfernt, eine selbstständige oder gar eine Fundamental-Disciplin zu bilden, aus welcher die übrigen Theile der pythagoreischen Lehre ihre Grund-Ideen hernähmen, wie man sich

dies geträumt hat, — sondern hängt vielmehr gänzlich von den übrigen Theilen des Ideenkreises ab, da er sich auf deren Zahlen-Verhältnisse bezieht und also deren Kenntniss zu seinem eigenen Verständnisse voraussetzt. Dies ist um so mehr der Fall, da das einer solchen Bezeichnungsweise zu Grunde liegende Zahlen-Verhältniss dem Gegenstande meistens nur in dem pythagoreischen Ideenkreise, nach dessen eigenthümlichen Ansichten und Hypothesen, keineswegs aber auch nach der Natur der Dinge, nach der wirklichen Erscheinungswelt zukommt. Eine genauere Bekanntschaft mit dem pythagoreischen Ideenkreis und seinen Schriftresten lehrt nämlich bald, dass diese Zahlen in der älteren pythagoreischen Schule bis auf Plato einschliesslich nur symbolische Bezeichnungen von Gegenständen sind, denen diese Zahlen eigenthümlich zukommen, ganz so wie auch wir uns ahnlicher Zahlenbezeichnungen bedienen, und z. B. von der bösen Sieben sprechen, weil wir sieben Todsünden zählen, oder von den Zwölfen, und darunter die zwölf Apostel verstehen. Demnach sind also auch die diesen Zahlen beigelegten Eigenschaften und Prädikate nur Eigenschaften und Prädikate der unter den Zahlen bezeichneten Dinge, und als solche sogleich verständlich und begreiflich; so wird also z. B. der Geist als Einheit bezeichnet, weil er nicht mehr aus weiteren verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, sondern als durchaus einartig und einfach betrachtet wird; die Materie dagegen heisst Zweiheit, gerade weil man sie aus zwei verschiedenartigen Bestandtheilen, der Erde und dem Wasser, oder dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen zusammengesetzt denkt. Nur also, weil unter der Einheit der Geist, unter der Zweiheit die Materie verstanden wird, kommt der Einheit wesentliche Aktivität, der Zweiheit wesentliche Leidenheit zu, weil der Geist als wesentlich

thätig und schöpferisch wirkend, die Materie dagegen als wesentlich leidend, und die schöpferischen Einwirkungen des Geistes in sich aufnehmend gedacht wird. Nur als der symbolischen Bezeichnung des Raumes, des Hüters und Bewachers der Weltordnung und der strafenden Vergeltung ihrer Uebertretungen, erhält die Vierzahl den Namen der Gerechtigkeit (*Δίκη, δικαιοσύνη*), und ebenfalls nur als Bezeichnung des Raumes umfasst sie die erste mathematische, mit dreifachen Abständen versehene, d. h. körperliche Grösse, die Weltkugel, welcher, wie jedem anderen Körper, die dreifachen Raumdimensionen in der sie umgebenden unendlichen und unermesslichen Gottheit zukommen. Nicht aus der Natur der Zahlen selbst, sondern von den durch die Zahlen bezeichneten Gegenständen, sind also die den Zahlen beigelegten Prädikate hergenommen.

Auf diese nämliche Weise müssen sich demnach auch die im Vorhergehenden der Fünfheit, Sechsheit u. s. w. beigelegten, so ganz unverständlichen Prädikate erklären, sobald wir nur erst wissen, was für Dinge diese Zahlen bezeichnen; und ganz auf dieselbe Weise, durch die richtige Auffassung des Begriffes der Zahl selbst muss sich endlich auch der scheinbare Widersinn lösen, welcher die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als ihre Substanz und Materie betrachtet wissen will. Alle diese scheinbaren Dunkelheiten müssen sich aufhellen, sobald wir die richtige Erklärung dieser Begriffe besitzen.

Diese richtige Erklärung ist uns aber durch die Ueberlieferung wirklich und ausdrücklich erhalten, und zwar durch die älteste von Pythagoras selbst herrührende Darstellung der Zahlensymbolik im orphischen Gedichte. Diese schon mehrfach besprochene Stelle der Diatheken müssen wir also jetzt etwas genauer in Untersuchung ziehen. Sie besteht, wie wir sahen, in einer Anrufung

Anrufung der Urgottheit, der Viereinigkeit, Tetraktys, und lautet wie folgt:[1166]

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und
Menschen erzeuget,
„Heil'ge Vierfaltigkeit Du, die der ewig
strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die
göttliche Urzahl
„Aus von der Einheit Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier; die gebiehrt
dann die Mutter des Alls, die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, Erstgeborne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige
Zehn,
„Die Schlüsselhalt'rin des Alls; die der Urzahl
gleichet in Allem."

Schon bei einer oberflächlicher Betrachtung springt aus dieser Stelle sogleich in die Augen, dass hier gar nicht an Zahlen im gewöhnlichen Sinne gedacht werden kann, dass vielmehr die Gottheit selbst als „Zahl," „göttliche Urzahl" bezeichnet wird, weil sie aus einer Anzahl göttlicher Urwesen zusammengesetzt ist, „eine „Viereinigkeit, Tetraktys" bildet. Der Sprachgebrauch: einen Gegenstand, hier die Urgottheit selbst, eine Zahl zu nennen, weil er aus einer bestimmten Zahl von Theilen zusammengesetzt ist, wird also durch diese Stelle über allen Zweifel erhoben, was um so wichtiger ist, als diese Stelle den Ursprung und Grundsitz der ganzen Zahlen-Symbolik bildet, und unmittelbar von Pythagoras selbst herrührt. Die Angabe eines alten Berichterstatters: dass die Pythagoreer, weil sie Alles auf die Zahlen zurückführten, oder wie Aristoteles sagt, die Dinge selbst als Zahlen betrachteten,[1307] desshalb auch die Dinge selbst Zahlen genannt hätten,[1374] wird

demnach durch die Autorität des Pythagoras selbst bestätigt.

Aus dem Zusammenhange ist ferner eben so klar, dass auch die beiden anderen in dieser Stelle erwähnten Zahlen: die Einheit und die Vierheit göttliche Wesen bedeuten, und zwar das erste und das vierte der göttlichen Viereinigkeit. Dies wird durch die bei der Urgottheitslehre nachgewiesenen, ausdrücklichen und völlig bestimmt lautenden, also gar keinen Zweifel übrig lassenden Nachrichten der Alten bestätigt, welche uns überliefern, dass die Einheit den Urgeist, die Zweiheit die Urmaterie, die Dreiheit die gränzenlose Zeit, die Vierheit den unendlichen Raum, mit dem an ihn geknüpften Begriffe der Welt-Ordnung, des Schicksals, bezeichnen. Auf diese Zahlen-Bezeichnung der göttlichen Urwesen spielt also Aristoteles an, wenn er sagt: mit einer gewissen Zahl (der Einheit, Monas) bezeichneten die Pythagoreer den Geist und die Seele (νοῦς), d. h. den Aether, das geistige Urwesen; mit einer anderen die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, Δίκη)[1375] d. h. die Tetras, die Schicksalsgottheit, den unendlichen Raum, das vierte göttliche Urwesen. Es mögen diese Beispiele zugleich als Probe dienen, wie ausserordentlich vag und unbestimmt die meisten Citate des Aristoteles sind, und wie sie nur dann verständlich werden, wenn man das, was Aristoteles im Sinne hat, schon anderswoher kennt.

Was endlich die in der obigen Stelle erwähnte „heilige Zehnzahl“ bedeute, hat sich schon bei der Darstellung der pythagoreischen Kosmologie heraus gestellt. Wir sahen dort, dass mit der heiligen Zehnzahl die Weltkugel bezeichnet wird, weil sie nach Pythagoras aus 10 Theilen, selbst wieder beseelten göttlichen Wesen, besteht, während das übrige Alterthum deren nur 9 zählt.[1376] So wie man nun weiss, dass unter der „heiligen Zehn“ die Weltkugel gemeint ist, so verstehen sich die ihr beigelegten Eigenschaften ganz von selbst,

denn die Weltkugel ist nach der alten Weltanschauung allerdings die „Mutter des Alls," der gesammten Schöpfung; sie nimmt Alles in sich auf, sie umgränzt Alles, sie ist zuerst und vor allem übrigen Geschaffenen unmittelbar aus der Urgottheit entstanden, sie lenkt von der Bahn ihrer täglichen Umdrehung nie ab, und ermüdet auch in ihrer unausgesetzten Bewegung nie; die Weltkugel ist endlich nach der antiken Vorstellungsweise in der That die Schlüsselhalterin, Beschliesserin, — gleichsam die Tempelhüterin — der ganzen Schöpfung, und nach der ausdrücklichen Lehre des Pythagoras, wie wir gesehen haben, der Gottheit, der Urzahl, wesensverwandt, da sie aus der Substanz der Gottheit entstanden ist, und sich durch ihre unausgesetzte Wesens-Verbindung mit der Gottheit fortdauernd erhält, als welche „der ewig strömenden Schöpfung Wurzel und Quell ist," d. h. aus welcher die ununterbrochen fortdauernde Neubildung und Schöpfung der Einzeldinge in der Welt unmittelbar hervorgeht. Alles dies ist jetzt so einfach und selbstverständlich, dass es an dem gesunden Menschenverstande des Lesers zweifeln hiesse, wollte man zur Rechtfertigung des Vorgetragenen auch nur noch ein einziges Wort verlieren.

Als erstes und fundamentales Ergebniss geht demnach aus der obigen Stelle hervor, dass ursprünglich die Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Dingen und Wesen sind, und dass die den Zahlen beigelegten Prädikate ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen zukommen. Dies ist also zum richtigen Verständniss dieser ganzen Zahlensymbolik und ihrer Entwicklung wohl fest zu halten.

Die obige Stelle enthält, wie wir sahen, eine Urgottheits- und Weltentstehungs-Lehre, eine Andeutung der pythagoreischen Theologie und Kosmogonie, in den gedrun-

gensten Umrissen. Nun ist aber von selbst klar, dass die Mittelglieder von der Vierheit bis zur Zehnheit dem Verfasser dieser Stelle ebenfalls gegenwärtig seyn mussten, ebenso gut wie die Mittelglieder von der Einheit bis zur Vierheit, denn sonst hätte sich diese ganze zahlensymbolische Ausdrucksweise in seinem Kopfe gar nicht bilden können; zugleich ist es eben so selbstverständlich, dass diese Mittelglieder zu demselben Ideenkreise, also dem kosmogonischen, gehören müssen. Diese Mittelglieder ergeben sich nun aus der vorhergehenden Darstellung der Kosmogonie und Kosmologie ganz von selbst. Wir sahen, dass nachdem die Weltkugel im Schoosse der Urgottheit entstanden war, der Schöpfergeist, der Aether, aus der Urgottheit in sie überging, und dass er theils aus sich selbst, theils durch seine Einwirkung auf die Urmaterie Feuer und Luft, Wasser und Erde hervorbrachte, welche im Vereine mit ihm selber die Grundbestandtheile aller kosmischen Einzelwesen sind. Mit der Entstehung dieser fünf Grundbestandtheile, der fünf Elemente, begann die Ausbildung des Welt-Innern. Die Fünfzahl der Elemente, die Pentas, schliesst sich also unmittelbar als verbindendes Mittelglied an die Urgottheit, die Tetraktys, die Vierfaltigkeit an; wie die Urgottheit Quell und Wurzel des Weltalles und der ununterbrochen fortdauernden Schöpfung überhaupt ist, so sind die in der Weltkugel zuerst entstandenen 5 Elemente Quell und Wurzel der innenweltlichen Einzel-Schöpfung, der Entstehung und ewigen Neubildung der kosmischen Einzeldinge. Die viereinige Urgottheit selbst und die fünf Elemente bilden also die Substanz des Weltalles.

Diese aus der Gottheit und den Elementen entstandene Welt ist aber in ihrem Innern selber wieder nach Zahl und Maass geordnet.

Die belebten und beseelten Wesen in der Welt bestehen aus 6 Gattungen: Göttern, Dämonen, Halbgöttern oder Heroen, und Menschen, Thieren und Pflanzen;

denn auch die Pflanzen gehören, wie wir sahen, zu den belebten und beseelten Wesen.

Der höhere und reinere Theil der Welt, der Kosmos, die Region des Aethers (des Geistes) und des Lichtes, bildet dann die Siebenheit; denn es ist der Raum, welcher die 7 Himmelskörper, die 7 Planeten in sich schliesst, welche selber göttliche mit Intelligenz begabte Wesen sind, die in unwandelbarer Ordnung und in ewiger Unvergänglichkeit und Jugendfrische ihre Bahnen durchlaufen.

Dieser höhere himmlische Raum wird von acht göttlichen Wesen, den 8 Sphären, Firmamenten eingeschlossen: den 7 durchsichtigen Planeten-Sphären, an denen diese Himmelskörper befestigt sind, und der undurchsichtigen Fixstern-Sphäre.[1376] Dass diese 8 Sphären mit den an ihnen befestigten Planeten und Sternen ihrerseits wieder nach harmonischen Verhältnissen geordnet sind, d. h. dass ihre Abstände nach Pythagoras den Intervallen einer musikalischen Tonleiter innerhalb einer Oktave entsprechen, haben wir früher schon gesehen. Neben diesen 8 göttlichen Sphären mit ihren 8 Intervallen besteht aber auch noch die Achtzahl der vorzugsweise hervorgehobenen, grossen kosmischen Gottheiten, um welche sich das ganze innere Leben des Weltalles herumdreht: der Himmel mit seinem unterbrochenen Umschwung und die Erde in ihrer centralen Ruhe, — der Aether, welcher die Welt von den höheren himmlischen Regionen aus durchgeistet, und das Alles belebende Feuer, welches zugleich den Umkreis und die Mitte der Weltkugel einnimmt, — das Tageslicht und das Nachtdunkel, welche in stetem Kreislaufe um die Erde immer jedes die Hälfte des Weltraumes beherrschen, — und endlich die ihnen dienenden Lichtgottheiten Sonne und Mond.

Diese ungeheueren Hohlkugeln der Sphären oder Firmamente mit der Erde und der Gegen-Erde theilen

aber das gesammte Innere der Welt in 9 grosse kosmische Räume: einen mittelsten von der Erde und Gegen-Erde eingeschlossenen und von dem Centralfeuer erfüllten, dann von der Erde an bis zum Saturn die von den 7 Planeten-Sphären eingeschlossenen 7 grossen Welträume, und endlich als äussersten und letzten 9. den Zwischenraum zwischen dem Saturn und der Fixstern-Sphäre.

Die ganze Weltkugel endlich besteht aus 10 Gesammt-Bestandtheilen: aus dem Fixstern-Firmamente mit sämmtlichen Gestirnen, aus den 7 Planeten-Firmamenten und den an sie befestigten Himmelskörpern vom Saturn bis zum Monde, und endlich aus Erde und Gegen-Erde, welche vereinigt eine feste Hohlkugel bilden, die das Central-Feuer in sich schliesst.

So ist also allerdings die Weltkugel nach Zahl und Harmonie geordnet, oder, wie sich Aristoteles ausdrückt: die ganze Welt ist Zahl und Harmonie.

Und nun erhalten denn auch die oben angeführten Prädikate der höheren Zahlen von der Fünfe an ihr vollkommenes Verständniss, und verlieren alles sibyllinisch Dunkele. Nun begreift es sich, warum der Fünfheit Qualität und Oberfläche zukommen soll: weil erst durch die fünf Elemente die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Qualität, innere Beschaffenheit und Oberfläche, äussere Gestalt und Form von einander unterscheiden, oder weshalb die Fünfzahl Aphrodite und Vermählung heisst. Der Sechsheit kommt Beseelung zu, weil die beseelten Wesen ein Kollektivganzes von 6 Gattungen bilden; der Siebenheit kommt Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit zu, weil die den Kosmos bildenden Himmelskörper, die sogenannten Planeten, denen, wie wir sahen, diese Eigenschaften beigelegt werden, bei den Alten eine Siebenzahl ausmachten; in der Achtheit endlich zeigt sich die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung, weil die acht grossen kosmischen

Gottheiten eine unmittelbare Schöpfung des in die Weltkugel übergegangenen Aethers, des schöpferischen Geistes, des Schöpfergeistes, sind, auf welchen, wie wir in der Darstellung der orphischen Kosmogonie sahen, alle diese Prädikate: Zeugungskraft und Liebe, und Einsicht und vorsorgende Vorsehung, als besondere Titel und Eigennamen zusammengehäuft werden. Also auch hier weiter Nichts als Hindeutungen auf wohlbekannte pythagoreische Vorstellungen unter der vagen Zahlen-Bezeichnung, die nur dann orakelhaft klingen, wenn man sie nicht versteht.

Die Zahlen von 6 bis 10: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit, Zehnheit, bezeichnen demnach einzelne Bestandtheils- und Wesens-Gruppen der Weltkugel, die, wenigstens nach dem pythagoreischen Ideenkreise, als gleichartig zusammengehören und Kollektiv-Ganze von einer bestimmten Anzahl von Theilen bilden; denen also bestimmte Zahlen als wesentliche Eigenschaften zukommen, mit denen sie, als ihnen eigenthümlich bezeichnet werden können: wie die 6 verschiedenen Gattungen der beseelten Wesen als Sechsheit, die 7 Planeten als Siebenheit, die 8 Firmamente oder die 8 kosmischen Gottheiten als Achtheit, die 9 grossen kosmischen Räume als Neunheit, die ganze Weltkugel endlich als Zehnheit. Weiter aber als bis zur Zehnzahl geht, nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe, diese Zahlensymbolik nicht.

Diese sämmtlichen symbolisirenden Zahlen von der Einheit bis zur Zehnheit zerfallen also in zwei ganz gleiche Hälften, von denen die erste: von der Einheit bis zur Fünfheit, die Substanzen bezeichnet, aus welchen das Weltall mit seinen Einzelwesen und Einzeldingen zusammengesetzt ist, und die zweite: von der Sechsheit bis zur Zehnheit, das aus diesen Substanzen Entstandene, nach Maass und Zahl Geordnete, die nach bestimmten Zahlen-Verhältnissen abgegränzten Wesensgruppen und Haupttheile des Weltalls.

Und nun erhellt sich auch noch die letzte im Vorhergehenden berührte Dunkelheit der Zahlenlehre, der scheinbare Widersinn, dass die Pythagoreer, wie Aristoteles behauptet, die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als deren Substanz und Materie betrachtet hätten.[1372] „Die Pythagoreer (und zwar die älteren Pythagoreer; denn von diesen, den Zeitgenossen des Krotoniaten Alkmäon ist in der betreffenden aristotelischen Stelle ausdrücklich die Rede) „scheinen die Zahl als Urprincip und gleichsam „als Substanz der Dinge zu betrachten, zugleich aber „auch als deren Verhältnisse (Zustände) und Ei- „genschaften.“ Auch dieser letzte scheinbare Widersinn verschwindet nun, und die bei der gewöhnlichen Bedeutung der Zahlen so unbegreifliche Angabe erhält jetzt durch die Resultate der vorhergehenden Auseinandersetzung auf Einmal ihr völliges Licht und Verständniss; ja, sie stimmt so ganz mit dem Inhalte der obigen orphischen Stelle überein, dass sie, wenn auch vielleicht erst durch zweite und dritte Hand, doch nirgends anders woher, als aus dieser Stelle stammen kann. Denn die Zahlen von Eins bis Fünf: die Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit und Fünfheit, enthalten wirklich die Urprincipien und die Substanz der Dinge; sie bezeichnen ja die Gottheit, die Vierfaltigkeit, den Inbegriff der göttlichen Urwesen, und die fünf Elemente, den Inbegriff der beseelten kosmischen Urbestandtheile. Die Zahlen von Sechs bis Zehn dagegen: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit und Zehnheit, betreffen keine Substanz-Begriffe mehr, sondern nur noch blosse Formbegriffe, blosse Zahlen-Verhältnisse und -Eigenschaften, denn sie bezeichnen Gruppen verwandter Wesen und Gegenstände, denen als Kollektiv-Ganzen eine bestimmte Zahl als eigenthümliches Merkmal zukommt. In beiden Fällen aber sind die Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten

unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen, und die den Zahlen beigelegten Prädikate kommen ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen der bestimmten, unter ihnen verstandenen Dinge und Wesen zu. Dass aber dies wirklich die Auffassungsweise der älteren Pythagoreer (τῶν Ἰταλικῶν) gewesen sey, erhellt aus dem weiteren Verlaufe der eben citirten aristotelischen Stelle [1372] in ganz unwidersprechlicher Weise, indem Aristoteles dort die neueren Pythagoreer (τοὺς Πυθαγορείους) den älteren (τοῖς Ἰταλικοῖς) gegenüberstellt, und von ihnen sagt, sie nähmen zwar auch wie jene Aelteren, Alkamäon z. B., entgegengesetzte Principien an, aber „sie hätten „eine ihnen eigenthümliche Neuerung in so „weit hinzugefügt, als sie unter dem „Begränzten,“ „und dem „Unendlichen“ und dem „Einen“ nicht mehr „gewisse andere Wesen und Substanzen (φύσεις) „verstünden, wie z. B. Feuer, oder Erde, oder sonst „etwas Anderes der Art, sondern dass sie meinten, das „Unendliche selbst,“ „das Eine selbst,“ diese „Begriffe selbst, bildeten die Wesenheit, die Sub„stanz der Dinge, „von denen sie ausgesagt werden.“ Nur die späteren Pythagoreer also, — wie man sieht, Anhänger der Ideenlehre, waren auf den mystischen Unsinn verfallen, dass die abstrakten Begriffe: das Endliche und Unendliche an sich, das Eine und überhaupt die Zahl an sich, Wesenheit und Substanz der realen Dinge seyn sollten, oder wie Aristoteles an einem anderen Orte seiner Metaphysik [1373] sich ausdrückt: „dass aus Demjenigen, „was keine Schwere hat und keine Leichtigkeit, „(was völlig immateriell, ein abstrakter Begriff ist) die „Dinge gebildet seyn sollten, welche Schwere „und Leichtigkeit haben (materiell sind),“ wie also hier aus Zahlen die ganze Weltkugel; ein Gedanke, welcher dem Aristoteles so ungereimt vorkommt, dass er

„sagt: „wenn die Pythagoreer die physischen Kör-„per“ aus wirklichen Zahlen zusammen setzen wollen, „Dinge, welche Schwere und Leichtigkeit haben, aus „Dem, was keine Schwere hat und keine Leichtig-„keit, so müssen sie von einem anderen Himmel reden „und von anderen Körpern, als den sinnlich wahrnehm-„baren.“ Wenn Aristoteles zugleich weiter sagt: die späteren Pythagoreer hätten zufolge dieser ihrer eigenthümlichen Neuerung „unter dem „Begränzten“ und „dem „Unendlichen“ und dem „Einen“ nicht „mehr gewisse andere Wesen und Substanzen „verstanden, wie z. B. Feuer oder Erde oder sonst „etwas Anderes der Art“, so ist klar, dass die früheren Pythagoreer gethan hatten, was die späteren nicht mehr thaten; dass also die früheren Pythagoreer unter dem Begränzten und Unendlichen und dem Einen „gewisse andere Wesen und Substanzen „verstanden hatten, wie Feuer oder Erde oder sonst „etwas Anderes der Art,“ d. h. dass sie unter diesen allgemeinen Begriffs-Bezeichnungen des „Endlichen“ und des „Unendlichen,“ und des „Einen“ und ähnlichen anderen etwas von dem Wortlaute ganz Verschiedenes, gewisse unter diesen Eigenschafts-Begriffen nur angedeutete und mit ihnen durchaus gar nicht begriffs-identische Wesen und Substanzen verstanden hatten, wie z. B. unter dem „Begränzten“ die Weltkugel, unter dem „Unendlichen“ die Gottheit, unter dem „Einen“ den Urgeist u. s. w., dass sie mit Einem Worte diese allgemeinen Ausdrücke nur als symbolische Bezeichnungen bestimmter unter denselben verstandener Dinge und Wesen gebrauchten. Dies ist aber gerade die oben auseinandergesetzte Grundlage der ganzen Zahlensymbolik.

Die Autorität des Pythagoras selbst, der gesunde Menschenverstand und das Zeugniss des Aristoteles, vereinigen sich also gleichmässig um ein scheinbares Räthsel

zu lösen, das nur der Missverstand und die geschichtliche Unkunde gebildet hatten, indem Wahres und Falsches, Früheres und Späteres, unbegriffen untereinander gemengt wurde.

Diese älteste im orphischen Gedichte enthaltene und also von Pythagoras selbst herrührende Zahlensymbolik bezieht sich demnach nur auf die Urgottheit und das Weltall, und stellt den Gedanken dar, dass die Theile der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen und mit ihr verbundenen Weltkugel nach Zahl und Maass geordnet seyen; sie geht desswegen auch nur von der Einheit bis zur Zehnheit, von dem ersten göttlichen Urwesen bis zur vollständigen Weltkugel, sie hat einen wesentlich theologischen Charakter, da sie sich auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel bezieht, in so fern ja auch nach Pythagoras die Weltkugel mit der Gottheit Eins ist, und gleichsam deren sinnlich wahrnehmbaren Leib und Körper bildet. Innerhalb dieser Beschränkung auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel, als eine Bezeichnungsweise ihrer beiderseitigen inneren Organisation im Grossen und Ganzen, lässt sich denn auch die Entstehung dieser Zahlensymbolik im Kopfe eines an die mathematische Auffassungsweise gewöhnten Mannes, wie Pythagoras war, ganz wohl begreifen; und obwohl sie im Grunde nur eine geistreiche, zum grössten Theil auf Fiktion beruhende Spielerei ist, so hat sie doch eine gewisse einfache Grossartigkeit.

Weitere Anwendungen dieser Zahlen-Symbolik auf die übrigen Theile der pythagoreischen Wissenschaft werden uns als von Pythagoras selbst herrührend nicht überliefert, und sind auch wohl gar nicht von ihm versucht worden. Denn wenn uns berichtet wird, Pythagoras habe gelehrt:[1377] „in der Harmonie bestehe die Tugend, und „die Gesundheit, und jedes Gute, und die Gottheit, und „desswegen sey auch das All in Harmonie geordnet," so ist dieser an sich schöne und richtige Gedanke offenbar

nur in seinem ganz allgemeinen Sinne aufzufassen, da ihm ein bestimmtes, besonderes Zahlen-Verhältniss gar nicht zu Grunde liegt. Und wenn sich in dem physiologischen Ideenkreise noch bestimmte Zahlen-Verhältnisse berührt finden, wie wenn es von der menschlichen Frucht heisst,[1287] ihre Geburt finde Statt in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten „nach den Verhältnissen der Harmonie," so würden diese Zahlen-Verhältnisse, selbst wenn sie von Pythagoras weiter verfolgt worden wären, wie es kaum den Anschein hat, doch nothwendiger Weise nicht mehr in das Gebiet der eigentlichen theologischen Zahlen-Symbolik gefallen seyn, — sie hätten weder theologischer noch symbolischer Art seyn können, eben so wenig wie z. B. die auf die Planeten-Abstände übertragenen harmonischen Intervalle. Denn in welcher Weise die Entwicklungs-Perioden der Frucht, oder andere nach Zahl und Maass geordnete physiologische oder physikalische Erscheinungen mit dem Wesen der Gottheit hätten in Beziehung gesetzt werden, oder welche Theile des Weltalles mit solchen aufgefundenen Zahlen-Verhältnissen symbolisch hätten bezeichnet werden sollen, lässt sich mit dem gesunden Menschen-Verstande nicht absehen. Alle solche Versuche hätten nur schiefe und verfehlte Nachahmungen jener in der orphischen Stelle ausgesprochenen Grund-Anschauung seyn können, und von einem Denker wie Pythagoras, der mit dieser zahlensymbolischen Einkleidung des Gottesbegriffes im Grunde doch nur eine Probe seines blendenden und überraschenden Scharfsinnes gab, sind Verballhornungen seines eigenen Gedankens nicht wohl zu erwarten.

Hier könnte nun füglich die Darstellung der Zahlensymbolik abgebrochen werden; denn weiter geht das von Pythagoras selbst herrührende nicht. Allein es würden dann noch eine Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen unberührt bleiben, welche sich nur dadurch aufhellen, dass man die Zahlenlehre als Ganzes in ihrer geschichtlichen Entwicklung übersieht, da sie im Verlaufe

derselben völlig verschiedenartige Umgestaltungen erfuhr. Wir wollen daher diesen geschichtlichen Entwicklungsgang bis zur Zeit des Aristoteles noch in seinen wesentlichen Umrissen darstellen, um so die ganze Lehre abzuschliessen, und ihr richtiges Verständniss ein für allemal zu eröffnen.

Wie aus dem bisher Auseinandergesetzten erhellt, so rühren von Pythagoras selbst nur die Grund-Ideen zur Zahlen-Symbolik her, und selbst diese Grund-Ideen finden sich im orphischen Gedichte nur im Vorbeigehen als Bezeichnung der göttlichen Urwesen und der aus ihnen hervorgegangenen Weltkugel in einer Anrufung der Urgottheit. Diese Zahlen-Symbolik trägt ganz ein religiös-theologisches Gepräge, weil sie aus dem religiösen Ideenkreis, auf theologischem Grund und Boden entsprossen ist; denn die theologisch-kosmogonischen Begriffe von der Urgottheit und der Welt gaben erst durch die Zahlen-Verhältnisse ihrer Wesens-Bestandtheile die Veranlassung zur Zahlenbezeichnung; der theologische Begriff war also das Ursprüngliche und Veranlassende, die Zahlenbezeichnung nur das Abgeleitete und Accessorische. An diese Zahlensymbolik der orphischen Stelle schliesst sich nun eine weitere in dorischer Prosa verfasste Schrift an, welche zwar vom späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde, die aber, wie wir sahen, nach der Aussage namhafter und glaubwürdiger Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (*ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται*) von Telauges, dem Sohn des Pythagoras [982, c.] abgefasst war, und zwar, wie uns berichtet wird, erst *nach dem Tode des Pythagoras*, als Telauges durch die Verheirathung mit Vitale (*Βιτάλη*), der Tochter seiner älteren Schwester Damo, in den Besitz der hinterlassenen Papiere seines Vaters Pythagoras gekommen. Offenbar soll hiermit angedeutet werden, dass das Material, welches Telauges in seiner Schrift verarbeitete, nicht

sein, sondern seines Vaters Eigenthum gewesen, und dass also nur die Form der Schrift auf seine Rechnung komme. In dieser Schrift versuchte nun Telauges die zahlensymbolischen Ideen seines Vaters zu einer förmlichen „Zahlen-Theologie“ (ἡ κατ' ἀριθμὸν θεολογία [981]) auszuführen, welche er offenbar als eine Fortsetzung der „orphischen Theologie“, der orphischen Dogmatik betrachtet wissen wollte, da er sie ebenfalls eine „heilige Sage“ (ἱερὸς λόγος), oder eine „Abhandlung über die Götter“ (περὶ θεῶν λόγος) nannte, und sie auf den von seinem Vater bei seiner Aufnahme in die orphischen Weihen zu Libethri empfangenen Unterricht zurückführte [982]; weswegen denn auch die Schrift, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde. Als den Ausgangspunkt und die leitende Grundidee seiner „Zahlentheologie“ führt denn auch Telauges in den Anfangsworten seiner Schrift den Ausspruch des Pythagoras an, [982,c] „dass die ewige Wesenheit der Zahl (der Urzahl, d. h. „der Urgottheit des orphischen Gedichtes) nicht blos die „vorherwissende und vorbedachte Ursache des gesammten „Himmels und der Erde, und der zwischen beiden befind„lichen Schöpfung sey, sondern auch der Grund und die „Wurzel für die fortdauernde Erhaltung aller himmlischen „Wesen (der Himmelskörper) und aller Götter und Dämo„nen,“ — ein Citat, welches sich vollkommen getreu an den Wortlaut der orphischen Stelle anschliesst, und nirgends anders als dorther genommen seyn kann.

Nichts desto weniger fasste aber Telauges den Hauptbegriff der ganzen Stelle, den Zahlenbegriff, — im orphischen Gedichte die Tetraktys, die Urgottheit, — in einer ganz anderen, dem orphischen Gedichte fremden, bei den Späteren aber, offenbar nach des Telauges Vorgange, allgemein herrschend gewordenen Bedeutung auf: in der rein formal-mathematischen; wodurch der ursprüngliche Sinn der pythagoreischen Zahlensymbolik vollkommen verändert wurde. Denn nun war ihm die Zahl nicht

mehr eine blos symbolische Andeutung von Wesens-Begriffen, nicht mehr eine blosse symbolische Bezeichnung ganz anderer mit dem Zahlenbegriffe gar nicht identischer Substanz-Begriffe, wie in der orphischen Stelle die Theile der Urgottheit und des ihren Leib bildenden Weltalles, sondern seine Zahlenbegriffe sind wirkliche blosse Zahlen-Verhältnisse, die er in dem Detail der verschiedensten Gebiete der Erscheinungswelt aufsucht, und die mit dem Gottheitsbegriff gar keinen Zusammenhang haben. Daher dreht sich bei ihm das in der orphischen Stelle stattfindende Verhältniss der theologischen und kosmologischen Begriffe zu ihrer symbolischen Zahlen-Bezeichnung ganz um. Bei Pythagoras sind die theologischen und kosmologischen Begriffe von der Gottheit und der Welt das Wesentliche, und ihre Zahlenbezeichnung ist das Ausserwesentliche, Accessorische; bei Telauges dagegen werden die Zahlenbegriffe das Wesentliche, die Hauptsache; und ihre Verknüpfung mit Götterbegriffen wird etwas ganz Ausserwesentliches, künstlich Gemachtes, ja oft völlig bei den Haaren Herbeigezogenes. Diese sogenannte Zahlentheologie bewegt sich ganz auf dem Gebiete einer statistischen Betrachtungsweise physikalisch-physiologischer Erscheinungen; Zahlen-Verhältnisse bis ins minutiöseste Detail aus dem Gebiete der Naturlehre, wahre und erträumte, machen den eigentlichen Stoff der Schrift aus, und der theologische Charakter, den die Schrift ihrem Namen nach doch ausdrücklich in Anspruch nimmt, kann diesem der Theologie ganz fremdartigen Stoffe, diesen Zahlen-Verhältnissen der Naturlehre nur durch die gezwungensten Deuteleien angekünstelt werden. Die Verkehrtheiten der mystischen Zahlenspielereien, welche in den Sammelwerken der Späteren den gesunden Menschen-Verstand so sehr anekeln, rühren also unmittelbar von Telauges her. Ausdrückliche Berichte der Alten und Auszüge aus der Schrift selbst setzen diese Charakteristik ausser allen Zweifel.

Die formale Auffassung des Zahl-Begriffes erhellt zunächst aus der ganz bestimmten Angabe eines alten Berichterstatters, dass Pythagoras, d. h. Telauges, denn die telaugische Schrift wird ja, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt; dass also Telauges in seiner „heiligen Sage" die Zahl den Beherrscher der Formen und der Begriffe genannt [1378], d. h. als Dasjenige betrachtet habe, was das Wesen der Gestaltung in den Dingen, und der Begriffe im Denken ausmacht, — wodurch Beides: Gestalt und Begriff erst möglich wird und entsteht; ganz in derselben Weise also, wie auch Philolaos die Zahl als das Kriterion und den Kanon der Erkenntniss aufstellt. [1379] Demgemäss wird nun auch berichtet, dass die Schrift eine bis in's Einzelnste gehende Darstellung aller möglichen Zahlen-Verhältnisse gegeben habe, oder, wie sich ein alter Berichterstatter ausdrückt: [1380] „dass man in ihr alle Gattungen von Ein- „heiten und Zahlen bis zur Nagelprobe citirt finde," und ein anderer Berichterstatter sagt, [1381] dass ihr ganzer Inhalt nur hierin bestanden habe. Telauges stellte zu diesem Behufe, wie die aus seiner Schrift citirten Beispiele beweisen, aus dem gesammten Gebiete der zu seiner Zeit in der pythagoreischen Schule gelehrten exakten Wissenschaften: der Arithmetik und der Musik, der Geometrie und der Sphärik, — denn so machte er sie in seiner Schrift, wie wir früher schon sahen, selbst namhaft, [1194] — und insbesondere aus dem von Pythagoras nur berührten Gebiete der Physiologie, d. h. der Naturlehre im Sinne der Alten, mit mühseliger Sorgfalt alle ihm bekannten Zahlen-Verhältnisse nach der Zahlen-Reihenfolge von der Einheit bis zur Zehnheit zusammen, so dass unter jeder Zahl ihre physischen und auch ihre theologischen Beziehungen und Eigenschaften aufgeführt waren; wie dies ein alter Berichterstatter bei Gelegenheit der Siebenzahl ausdrücklich angibt. [1382] „Pythagoras (Te-

„lauges), sagt er, setzt viel Göttliches über die Sieben-„zahl auseinander, indem er nachweist, auf welche Weise „die Natur in 7 Jahren, oder in 7 Monaten, oder in „7 Tagen die meisten physischen Dinge hervorbringt; „denn er geht alle Zahlen von der Einheit bis zur „Zehnheit auf diese Weise zugleich mit theologischen und „physiologischen Erklärungen durch.“ Als Probe einer solchen zugleich physiologischen und theologischen Erklärung wird uns z. B. von der Siebenzahl berichtet [1383]: „Die Pythagoreer (Telauges) hätten sie das Zeitmaass „(καιρός) genannt, weil bei den meisten physischen „Dingen die Zeitperioden ihrer Entstehung oder ihrer „Vollendung in der Siebenzahl einträten, wie z. B. beim „Menschen; denn er werde im 7. Monate geboren, „wechsele die Zähne mit 7 Jahren, werde Jüngling mit „2 mal 7, und mannbar mit 3 mal 7; — oder wie bei „der Sonne, die ja alle Früchte zur Reife bringe, und die „unter den Himmelskörpern, von der Fixsternsphäre an „gerechnet, auch die 7. Stellung einnehme [1240];“ — (das sind also die physiologischen Erklärungen der Siebenzahl, nun kömmt auch noch die theologische [1384]:) „und weil nun die Siebenzahl in der Reihe der ersten „Zehne weder eine andere Zahl hervorbringe, noch auch „von einer andern Zahl hervorgebracht werde, so heisse „sie Athena, weil ja auch diese keine Kinder geboren „habe, noch auf dem Wege der Zeugung entstanden „sey.“ Auf dieselbe Weise hätten sie die „Vierzahl „Gerechtigkeit genannt, weil sie die erste gleichmal „gleiche Zahl sey, (2 mal 2), das Wesen der „Gerechtigkeit aber in der Gleichheit und gleichmässigen „Wiedervergeltung liege. [1385]“ Durch solche und ähnliche Zahlen-Vergleichungen benenne er, wie die Siebenzahl Zeitmaass und Athena, so die Einheit mit künstelnder Etymologie Apollo, Nicht-Menge; [1386] die Zweizahl, Dyas, als die Urmaterie Artemis, die Unversehrbare; die Fünfzahl als die Zahl der Elemente, der Grundkräfte

aller Entstehung und Erzeugung, aus deren Verbindung und Vermählung alle Dinge hervorgehen: Vermählung und Zeugungsgottheit, Aphrodite; die Achtzahl als den ersten Kubus ($2 \times 2 \times 2$) Unerschütterliche, und Poseidon (denn Poseidon heisst auch der Unerschütterliche); die Neunzahl Kuretis, die kuretische, nach den 9 Kureten; die Zehnzahl endlich als die Bezeichnung der Weltkugel die Allvollkommene. Auf diese und ähnliche zahlensymbolische Bezeichnungen spielt also Aristoteles in seiner ungenauen Weise an,[1387] wenn er sagt, die Pythagoreer hätten zuerst versucht, einige wenige Begriffe zu definiren, indem sie dieselben mit Zahlen in Verbindung gebracht hätten, wie z. B. was Zeitmaass sey und Gerechtigkeit und Vermählung. Die Leser werden an diesen Proben telaugischer Zahlen-Theologie vollkommen genug haben; wie sie denn auch zur Erhärtung des Obengesagten hinreichen. Eine Masse ganz ähnlicher zahlentheologischer Weisheit bei den späteren Epitomatoren wird also, wenn auch nicht ausdrücklich dem Telauges zugeschrieben, doch wohl auf seine Rechnung kommen.

Dies ist also die erste Weiterbildung der pythagoreischen Zahlenlehre durch Telauges.

Eine noch bedeutendere und wesentlichere Umgestaltung erhielt aber die Zahlenlehre durch ihre Verbindung mit dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise, wie wir sie bei Philolaos antreffen. Denn in den Fragmenten seiner Schrift findet sich der zoroastrische Monotheismus mit den entgegengesetzten dualistischen Principien ganz in ähnlicher Weise wie bei Empedokles, nur ohne die Zuthat jenes ärztlich-physiologischen Elementes, das bei Empedokles eine so bedeutende Rolle spielt. Dagegen tritt die bei Empedokles ganz fehlende mathematische Bildung in Fragmenten über die Zahlen- und Harmonie-Lehre sehr auffallend hervor, und die Zahlenlehre findet sich in ganz ähnlicher Auffassungs-

weise, wie bei Telauges. Da nun Philolaos aus Kroton gebürtig war [1388], und später, vor seiner Uebersiedelung nach Theben auf dem griechischen Festlande, längere Zeit in Heraklea lebte [1389], so erklärt sich, welchen Einflüssen Philolaos seine Lehre verdankte. Seine Erziehung kann er nur in Kroton, seiner Geburts-Stadt erhalten haben; aber offenbar nicht mehr in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, denn er hat nicht den ägyptischen, sondern den zoroastrischen Gottesbegriff; auch nicht in der krotonischen Aerzteschule, denn er verräth ganz und gar keine ärztlich-physiologischen Kenntnisse; also einzig möglicher Weise nur in der von Hippasos [1390] nach Vertreibung der Pythagoreer gegründeten Akusmatiker-Schule. In dieser Schule des Hippasos fand sich, nach den spärlichen über ihn erhaltenen Nachrichten zu urtheilen, die zoroastrische Spekulation der krotonischen Aerzteschule mit der pythagoreischen Elementarbildung, namentlich der mathematischen vereinigt; offenbar aus dem einfachen Grunde, weil dem Hippasos nur diese Theile der beiderseitigen Ideenkreise zugänglich waren. Denn noch als Akusmatiker (Exoteriker) aus der pythagoreischen Schule ausgestossen, [1391] hatte er sich nur deren Elementarbildung aneignen können, welche, wie wir sahen, hauptsächlich in der Mathematik bestand; diese kannte er denn auch wirklich nach dem ganzen in der Schule gelehrten Umfang, denn es wird ihm nicht blos die Kenntniss der Proportionen [862] beigelegt, sondern auch die der Inkommensurabelen, und der Construktion des Dodekaëders in der Kugel. [1392] Der eigentliche spekulative Ideenkreis, der erst nach der Aufnahme in die orphischen Weihen den Esoterikern mitgetheilt wurde, musste ihm dagegen nothwendig unbekannt geblieben seyn; wie er denn auch den geschichtlichen Nachrichten zufolge das grosse orphische Gedicht, die heilige Sage, (den ἱερὸς λόγος), nur von Hörensagen kannte, und von dessen eigentlichem Inhalte Nichts

wusste.[1393] Eben so mussten ihm die ärztlich-physiologischen Kenntnisse der krotonischen Aerzteschule unzugänglich seyn, da sich diese Kenntnisse nur in einer Lehrlingszeit bei der Praxis unter der Anleitung eines älteren Arztes erwerben liessen; der ihren ärztlichen Theorieen zu Grunde liegende spekulative Ideenkreis stand ihm dagegen offen, da dieser in mehreren schon frühzeitig und noch zu Lebzeiten des Pythagoras publicirten Schriften, wie in denen des Alkmäon und Brontinos, niedergelegt war, und keineswegs geheim gehalten wurde. Einzelne der markantesten Lehren des zoroastrischen Ideenkreises werden ihm daher in den überlieferten Nachrichten wirklich beigelegt, wie z. B. die hohe Rolle des Feuers in dem Weltall, oder die Schöpfung der materiellen Welt nach dem Muster und Vorbilde der geistigen; denn Hippasos betrachtete das Feuer nicht blos als eine Gottheit,[1394] sondern auch als das weltbildende Princip,[1395] und offenbar zugleich als Weltseele, da er die Seele mit dem Feuer identificirte;[1396] Vorstellungen, welche sich in weiterer Ausbildung bei Philolaos und Heraklit wieder vorfinden. Ebenso wird nicht blos die Vorstellung von einem Vorbilde der Weltschöpfung, sondern auch noch ganz insbesondere die Auffassung der Zahl als des Vorbildes und Richtmaasses der Schöpfung, welche für die ganze Zahlenlehre der nun folgenden Pythagoreer die Fundamental-Vorstellung bildet, ausdrücklich auf den Hippasos und seine Schule zurückgeführt.[1397]

Dieser Schule des Hippasos verdankt also mit höchster Wahrscheinlichkeit Philolaos seinen spekulativen Ideenkreis und seine mathematischen Kenntnisse; eine speciellere Anregung zu seiner Zahlenlehre wohl auch der Schrift und vielleicht dem Umgange des Telauges, dessen etwas jüngerer Zeitgenosse Philolaos war. Denn die „Zahlentheologie, die heilige Sage“ des Telauges war bei den Lukanern,[1398] d. h. in dem von den Lukanern an der

Stelle des älteren Siris gegründeten Heraklea, wohlbekannt und viel gelesen; offenbar weil Telauges hier in Heraklea gelebt und seine Schrift verfasst hatte; hier in Heraklea bei den Lukanern [1389] lebte aber auch Philolaos längere Zeit. Dieser aus der Lehre des Hippasos und der Zahlentheologie des Telauges entstandene Ideenkreis erhielt sich nun nicht blos in Unteritalien durch fortdauernde Anhänger, unter welche z. B. Archytas, Eurytos und Timäos gehören, sondern wurde auch gerade durch Philolaos zuerst und allgemeiner auf dem griechischen Festlande bekannt, theils weil Philolaos selbst sich später in Theben aufhielt, [1399] theils weil seine Schrift, wenn auch zunächst wohl nur in den engeren Kreisen der Pythagoreer selbst einer grösseren Verbreitung genoss, so dass sie in Plato's Besitz gelangen, [1400] und noch von Speusipp, dessen Schwestersohn und Nachfolger, seiner eigenen Schrift über die Zahlenlehre zu Grunde gelegt werden konnte; denn es wird uns ausdrücklich berichtet, dass Speusipp den Stoff zu seinem Buche nicht blos aus dem Hören pythagoreischer Vorlesungen, sondern namentlich auch aus dem Studium der philolaischen Schrift geschöpft habe. [1401] So dauerte diese von Hippasos gegründete pythagoreische Schule bis auf Aristoteles ununterbrochen fort, theils durch unmittelbare Lehr-Mittheilung, — Plato war ja selbst in Unteritalien gewesen und hatte mit den ihm gleichzeitigen Häuptern der Schule, einem Archytas, Eurytos, Timäos, persönliche Bekanntschaft angeknüpft, und auch Speusippos, der seinen Oheim Plato auf dessen dritter sicilischen Reise begleitete, [1402] hatte offenbar in Sicilien die eben erwähnten pythagoreischen Vorlesungen gehört, — theils durch den Einfluss ihrer, von keiner ängstlichen Geheimhaltung der Oeffentlichkeit entzogenen Schriften. Die von Aristoteles in seiner Metaphysik besprochenen Pythagoreer, — und es ist bekannt, dass er seinen Lehrer Plato selbst ausdrücklich zu denselben rechnete, [1403] — gehören daher zum grössten Theile gerade

dieser hippasischen Schule an. Alle sind Zoroastrianer, — bei Plato wird Zoroaster, der Diener des Oromasdes, ausdrücklich namhaft gemacht,[1404] und die Auferstehungs-Geschichte des Armeniers Er gehört offenbar zu den persischen heiligen Schriften,[1405] — bei Allen kommen daher, — je nach der grösseren oder geringeren Ausführlichkeit der uns überlieferten Nachrichten, oder dem Umfange der uns erhaltenen Werke und Fragmente, — die wesentlichsten zoroastrischen Lehren ausführlicher oder in einzelnen Andeutungen vor. So die zoroastrische Gottheitslehre: die monotheistisch gedachte Urgottheit mit dem Dualismus ihrer untergeordneten, entgegengesetzten Principien und deren verwandten Geister-Reihen (Systöchien, Nebenprincipien), sammt jenem dritten zwischen den beiden entgegengesetzten Principien stehenden Mittelwesen, dem Mittler, Vermittler (*Μεσίτης*, Mithra), welches den unausgesetzt stattfindenden Kampf der beiden entgegengesetzten Principien regelt, und aus demselben die stetige Ordnung und das Gleichmaass des Weltlaufs hervorbringt; die Lehre von den ebenfalls durch die Urgottheit unmittelbar hervorgebrachten Grundstoffen zur Weltbildung, den vier Elementen, unter welchen das Feuer einer so hohen Stellung und Verehrung geniesst; — und endlich die eigenthümliche zoroastrische Schöpfungslehre, nach welcher die Urgottheit zunächst eine Geisterwelt schuf, die platonische Welt der Urbilder (*ἰδέαι*), nach deren Vorbild und Muster dann erst von den untergeordneten Gottheiten die irdische Welt hervorgebracht wurde, diese Lehren, welche sich bei allen Pythagoreern mit geringen Umgestaltungen wieder vorfinden, bilden denn auch in der That die wesentlichsten Umrisse der zoroastrischen Theologie und Kosmogonie; anderer unbedeutenderer Nebenzüge nicht zu gedenken. In dem ganzen Ideenkreise der späteren Pythagoreer findet sich deshalb nur ein einziges rein ägyptisches Element: die Seelenwanderungs-Lehre, weil diese

schon sogleich bei der ersten öffentlichen Lehrthätigkeit des Pythagoras auch in die Kreise der krotonischen Aerzteschule eingedrungen war; sie macht daher einen wesentlichen Bestandtheil von den Vorstellungen über die Fortdauer nach dem Tode noch bei Plato aus, obgleich dieser auch die zoroastrische Eschatologie, namentlich die Auferstehungslehre in einem seiner späteren Dialoge unter einer ihm eigenthümlichen, ziemlich phantastischen Einkleidung vorträgt.[1406]

Diesen allgemeinen Umrissen der zoroastrischen Spekulation gemäss, findet sich nun auch bei Philolaos nicht mehr der ägyptische und altpythagoreische Gottheitsbegriff von einer Viereinigkeit göttlicher Urwesen, sondern der zoroastrische Monotheismus mit seinen untergeordneten Principien. Ein streng monotheistisch gedachtes, einheitliches, von der Welt gesondertes und verschiedenes göttliches Urwesen: das Ur-Eine (ἕν),[1407] war nach ihm von Ewigkeit her vorhanden. Von dieser Urgottheit werden dann zwei untergeordnete, einander entgegengesetzte Principien hervorgebracht,[1407] auf welche Philolaos die ägyptisch-pythagoreischen Namen der Monas und der Dyas überträgt.[1408] Von diesen betrachtet er das erste, die Monas, als ein gutes, mit Intelligenz begabtes,[1408] also ebenfalls geistiges Wesen, als den Weltgeist (νοῦς);[1409] jene Liebe (ἔρως, φιλία), Einsicht und Intelligenz (μῆτις, ἐπίνοια),[1409] die Philolas vorzugsweise in die höheren Himmelsregionen versetzt. Denn auch vom Geiste heisst es, dass er die ganze Weltkugel rings umschliesse und in Bewegung, in Umschwung, setze, und von der Fixsternsphäre aus durch den ganzen Planetenraum hindurch in der Weltkugel vorwalte, und dort die ewige Unveränderlichkeit des Planetenhimmels hervorbringe.[1409] Dies ist also der Aether.[1410] Aber auch die vergänglichen irdischen Dinge gestaltet er ewig wieder auf's Neue, da er das Gestalten-bildende Princip ist (τὸ εἰδοποιοῦν),[1408] das die Entstehung der Formen (γονὴ τῶν μορφῶν) hervorbringt,[1409]

offenbar weil der Aether Alles umgibt und umschliesst. Er erhält daher als Bezeichnung dieser seiner Haupt-Wesenseigenschaft das Prädikat der Gränze (πέρας), des Begränzenden (περαῖνον).[1408] Das zweite dieser entgegengesetzten Principien, die Dyas,[1408] betrachtet er als ein böses, vernunftloses und unintelligentes Wesen,[1411] in welchem er zugleich die Begriffe der Unendlichkeit, des gränzenlosen Raumes und der ihn erfüllenden ungesonderten und ungestalteten Materie zusammenfasst,[1408] und mit dem Namen der unbegränzten Natur (ἄπειρος φύσις)[1411], des Unbegränzten, Unendlichen, (ἄπειρον)[1408] bezeichnet. Diese auffallende Begriffs-Wendung, welche die beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Spekulation mit den allgemeinen Begriffen der Form und der Materie vereinigt, und das gute Princip zum formenden, das böse, zum materiellen macht, hängt offenbar noch mit dem altpythagoreischen Ideenkreise zusammen, in welchem Monas und Dyas als die beiden ersten der vier göttlichen Urwesen dieselbe Bedeutung haben, und bleibt von Philolaos an eine Grund-Vorstellung für alle folgenden Pythagoreer. Diese beiden einander entgegengesetzten und einander widerstreitenden Urgründe der Dinge bedürfen nun um ein geordnetes Weltganze zu bilden nothwendig eines sie in Uebereinstimmung bringenden Dritten, einer sie verbindenden Harmonie,[1412] und diese von dem Ur-Einen selbst hervorgehende, das Weltall zu einem einigen, in sich vollendeten Ganzen verbindende Harmonie, die Weltseele,[1413] „der Zusammenhalt und das regelnde Maass „der Natur," ist das die Welt durchdringende und beseelende Feuer,[1414] das höchste der 4 unmittelbar nach den beiden entgegengesetzten Principien von der Urgottheit selbst hervorgebrachten Elemente, „die Wache „des Zeus," „die Mutter der Götter," „die Vesta des Welt-„alls." Dieses die Weltkugel beseelende Feuer nimmt als Centralfeuer (πῦρ ἐν κέντρῳ) die Mitte der Welt-

kugel ein, und umfasst als umgebendes Feuer (πῦρ περιέχον) zugleich die beiden entgegengesetzten Seiten ihres Umkreises, so dass die Welt ganz von demselben erfüllt ist.[1414] Die Weltseele, das Feuer, erzeugt nun zwischen beiden einander widerstrebenden Principien jenes einträchtige Zusammenwirken, jene Uebereinstimmung und Harmonie ganz nach Analogie des musikalischen Zusammenklanges zweier verschieden-lautender Töne; denn gerade aus dem Widerspruche entstehe, sagt Philolaos, die Uebereinstimmung, und Harmonie ist nach ihm die Vereinigung des Verschiedenartigen, Gemischten, die Uebereinstimmung des zwiespältig Gesinnten.[1415] Die Harmonie des Weltalles besteht aber, wie die der Töne, in bestimmten gesetzmässigen Verhältnissen nach Zahl und Maass, die Zahl ist daher nach Philolaos der obherrschende und eingeborene Zusammenhalt der ewigen Dauer der Welt;[1416] denn Philolaos nimmt, auffallend genug, die absolute Ewigkeit: die zeitliche Unentstandenheit und die ewige Dauer, des Weltalles an.[1400]

Diese Gesetzmässigkeit der Zahl in den Dingen beginnt nun auch bei Philolaos wie bei Pythagoras sogleich bei den göttlichen Urwesen, und knüpft unmittelbar an den Urgottheits-Begriff an, und zwar so, dass die zahlensymbolische Ausdrucksweise des Pythagoras unverändert beibehalten wird, und nur ein kleiner Theil dieser Zahlensymbole nach Maassgabe der zoroastrischen Gotteslehre seine Bedeutung ändert. So spricht Philolaos von dem „Einen, der Eins,“ (τὸ ἕν)[1407], und meint darunter das Ur-Eine, die monotheistisch gedachte Urgottheit; so von der Einheit, der Monas[1408], und versteht darunter das formgebende Princip, das Gestaltende, Begränzende, den Weltgeist (νοῦς). Mit der Zweiheit, der Dyas,[1408] bezeichnet er das Princip des Unendlichen, Unbegränzten, den unendlichen Raum und die gestaltlose Urmaterie; und weil die Zwei eine gerade Zahl ist, so heisst das nämliche Princip des Unendlichen auch das Gerade (τὸ

ἄρτιον)[1417]. Aus dem Geraden d. h. der Materie, und dem Ungeraden, also offenbar aus dem Eins und der Drei, dem Weltgeiste und der Weltseele, den beiden der Materie Form und Harmonie gebenden Principien lässt Philolaos dann die ganze übrige Masse des Gemischten, d. h. durch Form und innere Harmonie gestalteten Materiellen gebildet und zusammengesetzt seyn,[1417] und nennt es desshalb mit einem aus der Zahlentheorie entlehnten Ausdrucke das Gerad-Ungerade (ἀρτιοπέρισσον), weil die Zehnzahl selbst, das Weltall, in welchem diese Verbindung von Materie, Form und Harmonie zum Vorschein kommt, eine solche geradungerade Zahl ist ($2 \times 5 = 10$), und vorzugsweise das Gerad-Ungerade genannt wird.[1418] Diese von Aristoteles selbst überlieferte[1417] symbolische, kosmologisch-reale Bedeutung der philolaischen Zahlen-Ausdrücke schliesst erst ihren wahren Sinn auf, da natürlich zwischen den bezeichnenden Symbolen, den Zahlen-Ausdrücken selbst, und den symbolisch-bezeichneten Begriffen, wie hier zwischen dem Geraden und der mit einander verbundenen Zweiheit des unendlichen Raumes und der gestaltlosen Urmaterie, auch nicht der geringste innere Begriffs-Zusammenhang stattfindet. Die Bemühungen der Späteren, — dergleichen uns z. B. in den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre"[1419] erhalten sind, — um in die Zahlenbegriffe der Zwei und des Geraden auch den des Unendlichen und Unbegränzten hineinzubringen, führen daher nothwendig zu baarem Unsinn. Die Dreiheit, oder, weil Drei eine ungerade Zahl ist, das Ungerade,[1417] bezeichnet dann das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, offenbar weil sich Philolaos dasselbe seiner örtlichen Vertheilung in der Weltkugel wegen als ein Dreifaches eine Dreiheit dachte. Die weiteren Zahlen bis zur Zehnheit fanden wir, bis auf ein paar fehlende Mittelglieder, in einer schon früher citirten Nachricht[1371] dem Philolaos eben-

falls ausdrücklich beigelegt, und von der Zehnzahl selbst heisst es in einem Fragmente:[1420] „gross und ganz „vollkommen und Alles wirkend, sowohl des göttlichen „und himmlischen (die Himmelskörper betreffenden), als „auch des menschlichen Lebens Urgrund und gemein-„schaftliche Lenkerin ..... ist die Macht der Zehnzahl.“ Es ist klar, dass hier wie bei Pythagoras unter der Zehnzahl die Weltkugel verstanden ist, welche auch von Philolaos als zehntheilig betrachtet wird, da er, wie wir früher schon sahen, die pythagoreische Scheidung der Gegenerde von der Erde ebenfalls annimmt. Die Mittelglieder von der Dreiheit bis zur Zehnheit mussten also, wie sich dies denn auch früher schon herausgestellt hat, demselben Ideenkreise angehören, wie die Zahlensymbole des Pythagoras: dem theologisch-kosmogonischen, natürlich unter Berücksichtigung der von der zoroastrischen Glaubenslehre hervorgebrachten Veränderungen; und die wenigen fehlenden Zahlen sind demnach leicht zu ergänzen. Als Vierzahl boten sich demnach, statt des altpythagoreisch-ägyptischen vierten Urwesens, bei Zoroaster die 4 Elemente dar, welche, nach den entgegengesetzten Principien, als der Stoff, die Materie der zu bildenden Welt unmittelbar aus der Urgottheit selbst hervorgegangen waren; ein Begriff, den die krotonische Aerzteschule sich schon angeeignet hatte,[1421] wie aus der Schrift des Empedokles erhellt,[1422] und der auch von Philolaos angenommen war, da er, wie wir sogleich sehen werden, seinem mystisch-symbolischen Götter-Viereck der Elemente[1425] zu Grunde liegt. Unter der Fünfzahl musste er dann die sämmtlichen 5 Urbestandtheile der kosmischen Dinge, der geistigen sowohl wie der materiellen, also den Aether, den Geist, sowohl als die 4 Elemente, zusammenfassen, und da er dieselben in einem erhaltenen Fragmente[1423] selber mit den 5 regelmässigen mathematischen Körpern neben einander stellt, so wird er wohl die schon dem Pythagoras beigelegte und von den späteren

Pythagoreern beibehaltene Ansicht von diesen 5 regelmässigen Körpern als den Atomenformen der 5 Urbestandtheile ebenfalls gehabt haben. Wenn uns also überliefert wird,[1424] Philolaos habe der Fünfheit Oberfläche und Qualität beigelegt, so bezieht sich dies offenbar auf die fünf Urbestandtheile, weil durch sie erst die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Gestalt und Qualität von einander unterscheiden. Der Sechsheit ferner schreibt er Beseelung zu, weil, wie wir sahen, eine Sechszahl von beseelten Wesen im Weltalle angenommen wurde; der Siebenzahl Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit, weil den 7 Planeten alle diese Eigenschaften zukommen; wenn sich dann endlich in der Achtheit die Liebe (ἔρως) und die Freundschaft (φιλία) und die Einsicht (μῆτις) und die Vorsehung (ἐπίνοια) zeigen soll, so erklärt sich dies auch bei Philolaos aus der Beschaffenheit, welche man dem höheren ätherischen Theile der Weltkugel, dem Weltraum der 8 Firmamente zuschrieb, dessen Vollkommenheit von dem dort stattfindenden Vorherrschen des guten Principes: des Weltgeistes, hergeleitet wurde; denn im zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise erhält das gute Princip, die Monas, ganz dieselben Prädikate: der Liebe, der Freundschaft, der Einsicht, der Vorsehung, welche im altpythagoreisch-ägyptischen Ideenkreise dem Schöpfergeiste, dem Aether, beigelegt wurden. Die nicht erwähnte Neunheit konnte also auch bei Philolaos nur die 9 grossen Welträume insgesammt bezeichnen, und mit der Zehnheit, dem Symbole der ganzen Weltkugel, musste dann diese Zahlensymbolik auch hier schliessen.

Diese Ableitung der Zahlen aus der zoroastrischen Gotteslehre steigt nun nicht bis zur Urgottheit hinauf, sondern nur bis zu den beiden entgegengesetzten der Urgottheit untergeordneten Principien, indem sie mit der

Monas, dem Principe des Guten beginnt. Philolaos stellt daher die weltbildenden Urgründe der zoroastrischen Spekulation: die Urgottheit mit den von ihr geschaffenen entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen, und die ebenfalls unmittelbar von der Urgottheit hervorgebrachten 4 Elemente unter der symbolischen Form der beiden ersten mathematischen Figuren: des Dreiecks und des Vierecks zusammen. Die Urgottheit mit den beiden entgegengesetzten Principien verbindet er zu einem Dreiecke, in dessen Spitze er den Kronos, die Urzeit (χρόνος, die Zaruana akarana) d. h. die Urgottheit stellt, und dessen beide Winkel an der Basis Dionysos d. h. Ormuzd und Hades oder Ares d. h. Ahriman einnehmen.[1425] Das Viereck bildet er dann so, dass er in jeden seiner 4 Winkel eins der 4 Elemente setzt: in den einen Hestia als die Repräsentantin des Feuers, in den andern Hera als die der Luft, in den dritten Rhea oder Aphrodite als die des Wassers, und endlich in den vierten Demeter als die Repräsentantin der Erde.[1425] Diese Drei- und Vierfaltigkeit der göttlichen Principien, der Inbegriff aller erzeugenden und schaffenden Kräfte, schliesse nun die ganze Weltschöpfung, die Ausbildung alles Entstandenen in sich ein; und das Dreieck insbesondere sei der absolute Ursprung aller Entstehung und aller Gestaltung des Entstandenen.[1425]

Die Art und Weise, wie sich Philolaos weiter aus diesen göttlichen Urgründen auch die Gestaltung der endlichen Einzeldinge unter dem Einflusse der Zahl hervorgegangen dachte, lässt sich nun zwar aus seinen Fragmenten nicht vollständig nachweisen, ergänzt sich aber mit völliger Sicherheit aus den Angaben der Alten über die hierauf bezügliche Lehre der Pythagoreer im Allgemeinen. Es wird nämlich berichtet, dass, um die Gestaltung der endlichen materiellen Dinge im Einzelnen nachzuweisen, die Pythagoreer der Einheit den Punkt gleichgestellt hätten, der Zweizahl die Linie, weil sie

zwischen zwei Punkten stattfinde, der Dreizahl die Fläche, weil das Dreieck die erste begränzte Fläche sey, der Vierzahl den Körper, weil der einfachste Körper, das Tetraëder, aus 4 Flächen, vier Dreiecken, gebildet werde. Aus Punkten, Linien, Flächen und Körpern bestünden aber alle Einzeldinge. Schon Plato spielte auf diese Parallelisirung der ersten geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen als auf etwas Bekanntes an; sie ist also offenbar vorplatonisch. Nun findet sich aber in der oben schon angeführten Nachricht, welche die Haupt-Umrisse der philolaischen Zahlen-Symbolik enthält, auch die Angabe [1428], Philolaos lege „die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand," d. h. mit dreifachen Raum-Dimensionen, also den Körper, „der Vierheit" bei, d. h. auch er betrachte in Uebereinstimmung mit den übrigen Pythagoreern den Körper als den Repräsentanten der Vierzahl, weil der erste und einfachste Körper, das Tetraëder von 4 Flächen gebildet wird. Dies setzt aber die ganze oben dargestellte Parallelisirung der geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen, wie man sieht, nothwendig voraus. Diese räumliche Auffassungsweise der Zahlen ist also auch jedenfalls eben so alt, oder noch älter als Philolaos. Nach den Angaben der Alten war aber die Lehre von den Maassen, Gewichten und Zahlen nach der Geometrie, Musik und Arithmetik in der Schrift des Philoloas bis zum Einzelsten dargestellt; [1429] andere ganz ähnliche noch künstlichere Gleichstellungen werden ihm ausdrücklich zugeschrieben, [1430] wie z. B. die der harmonischen Proportion mit dem Kubus, weil der Würfel 12 Kanten, 8 Winkel und 6 Flächen habe (12. 8. 6,) die Bezeichnungsart der Alten für die harmonische Proportion: ($12 - 8 : 8 - 6 = 12 : 6$); es leidet also wohl kaum einen Zweifel, dass die Nachweisung, wie die Gestaltung der materiellen Dinge den Zahlen analog und von der Gesetzmässigkeit der Zahl bedingt sey, dem Philoloas ebenfalls

schon bekannt war. Diese Nachweisung bildet jedenfalls ein ganz wesentliches Mittelglied für die Erhärtung seiner Grund-Ansicht: dass das Begränzende, das geistige gute Princip, vermittelst der Zahl den Dingen Gestaltung gebe.

So knüpfte also Philolaos die Gesetzmässigkeit in der Bildung des Weltalles durch die Zahl unmittelbar an die letzten und höchsten Urgründe an, und führt sie bis zur Gestaltung der materiellen Einzeldinge durch. Das begränzende gute geistige Princip (der νοῦς) ertheilt demnach der unbegränzten, vernunftlosen Natur, der Materie, vermittelst der Zahl ihre Form und Gestaltung, und man sieht nun ein, wie Philolaos in seiner Weise „die Zahl „als den beherrschenden und eingeborenen Zusammenhalt „für die ewige Dauer der Dinge" betrachten konnte.

Dies ist demnach die objektive Begründung der Zahlenlehre; die subjektive, in der Natur des Denkens gelegene Begründung wird nun in wahrhaft überraschender Weise unmittelbar an diese objektive angeknüpft.

Die durch die Zahl hervorgebrachte Gesetzmässigkeit in der Natur ist es nämlich gerade, welche die Erkenntniss möglich macht: „ohne sie könnten wir Nichts denken „und Nichts einsehen, denn ohne sie wäre Alles unbe„gränzt und undeutlich und unwahrnehmbar.[1431] Die „Natur der Zahl ist daher nach Philolaos[1432] wahrhaft „gesetzgeberisch und anleitend und lehrend für jeden noch „Nichtwissenden über jedes ihm noch Unbekannte; und „ohne die Zahl und ihre Wesenheit würde Niemanden „Etwas klar in den Dingen, sowohl in ihnen an sich, als „auch in ihrem Verhältnisse zu anderen. Nun aber, mit „der Seele zusammenstimmend, macht die Zahl der Wahr„nehmung Alles erkennbar und einander befreundet (ver„wandt, analog, ποτάγορα) nach Art eines Richtmaasses „(γνώμων), indem sie den Grund der Dinge, sowohl der „unbegränzten als der begränzten, von ihnen abgesondert „gleichsam verkörpert und scheidet. Und so sieht man „denn die Macht der Zahl herrschen nicht blos in der

„Geister- und Götterwelt," — nicht blos in den ersten Principien und den einzelnen Theilen der Weltkugel, denn in der Natur dieser göttlichen Wesen hat sie ja ihren Ursprung, und diese selbst sind die Urbilder und Vorbilder (παραδείγματα) der in der irdischen Welt vorhandenen Zahlen, — „sondern sie herrscht auch in dem „menschlichen Handeln und Denken ohne Aus-„nahme, und eben so in den technischen Gewerben, wie „in der Musik." Denn alle irdischen und menschlichen Dinge erhalten ja ihre Form und Gesetzmässigkeit nur durch Nachahmung, Nachbildung (μίμησις) der geistigen und göttlichen Zahlen. „Einen Trug nehmen daher die „Natur der Zahl und die Harmonie gar nicht in sich auf, „denn das ist ihnen nicht eigen. Nur der unbegränzten „und unintelligenten und vernunftlosen Natur kommt Trug „und Tücke (φθόνος) zu, nie aber auch nur ein Anhauch „davon der Zahl. Denn der Trug ist ihrer Natur entge-„gengesetzt und feindlich, die Wahrheit aber ist ihr „eigenthümlich und gleichsam mit ihr verwachsen." Auf diese durch die Zahl erst möglich gemachte Erkenntniss bezieht es sich also, wenn ein alter Berichterstatter angibt,[1433] dass die Pythagoreer nicht blos die vernünftige Einsicht im Allgemeinen als das Richtmaass (κριτήριον) der Wahrheit betrachteten, sondern insbesondere die aus der mathematischen Erkenntniss hervorgehende, wie Philolaos sage; denn da sie wesentlich in einer wissenschaftlichen Anschauung (θεωρία) der Natur des Weltalles bestehe (in einer wissenschaftlichen Spekulation über die Natur des Weltalles, würden wir sagen), so habe sie nothwendig mit dieser (der Natur) eine Verwandtschaft, da nur das Aehnliche von dem Aehnlichen, das Verwandte von dem Verwandten (die Zahl von der Zahl) aufgefasst werden könne.

Diese Wendung der Zahlenlehre ist im höchsten Grade überraschend, obgleich sie nur die weitere Ausführung eines schon von Telauges angeregten Gedankens

ist, und schmeckt trotz ihrer alterthümlichen noch unentwickelten Ausdrucksweise keineswegs nach einem Kindesalter der Wissenschaft; denn sie ist der erste Versuch einer Erkenntniss-Theorie. So unbehülflich die Form, so ungenügend die Ausführung des Gedankens seyn mag, so ist es doch der erste Ausdruck der Einsicht, dass nur die Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen der Natur und die ihr entsprechende Gesetzmässigkeit in den Verrichtungen unseres eigenen Denkens eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich machen. Der bei Telauges nur dunkel und knapp uns erhaltene Gedanke über die Natur der Zahl findet sich also hier bei Philolaos in gereifterer Entwicklung und Klarheit wieder vor, und bildet von da an für die späteren Pythagoreer: einen Archytas, Plato, Speusippos, die Grundlage ihrer Erkenntniss-Theorien, in welchen die Zahlenlehre immer mehr einen logisch-metaphysischen Charakter annimmt, bis sie endlich von Aristoteles, dem glücklichen Beerber seiner Vorgänger, ganz beseitigt, und durch eine förmliche streng wissenschaftliche Logik und Erkenntniss-Theorie, seine Metaphysik, ersetzt wird. So wurde also Philolaos durch diese Wendung seiner Zahlenlehre der erste Begründer einer der allerwichtigsten philosophischen Disciplinen.

Dem geschichtlichen Entwicklungsgange gemäss finden wir nun die von Philolaos angeregte erkenntniss-theoretische Richtung bei Archytas weiter fortgeführt und zu einem schon ganz bedeutenden Kreise rein formaler, logisch-metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, wie z. B. über Ursprung und Prüfungsmittel der Erkenntniss,[1434] über die vier Gattungen der Erkenntniss: Sinnenwahrnehmung (αἴσθησις), wahrscheinliches Dafürhalten (δόξα), eigentliches Wissen (ἐπιστήμη) und reines Denken, Spekulation (νόησις); über die diesen Arten des Wissens entsprechenden, theils wahrnehmbaren, theils nur denkbaren Theile des Weltalls als Gegenstände der Erkenntniss.[1435] Archytas ist der Erste, der die allgemeinen Begriffe, z. B. die

von Raum[1436] und Zeit[1437] genauer untersucht; er beweist schon die Unendlichkeit des Raumes durch die logische Undenkbarkeit des Gegentheiles;[1436] er stellt schon den Unterschied zwischen geistiger und physischer Zeit auf,[1437] d. h. den Unterschied der blos auf den Funktionen unseres Vorstellungs-Vermögens, unserer Erinnerung und Einbildungskraft, begründeten Begriffe von Vergangenheit und Zukunft, von dem aus Wahrnehmungen der realen Welt hervorgehenden Begriffe der Gegenwart; er gibt zuerst Begriffs-Definitionen,[1438] denn die zahlensymbolischen Bezeichnungen der Früheren, welche Aristoteles als die ersten Versuche von Definitionen betrachtet, verdienen diesen Namen noch gar nicht; ja, er erhebt die noch so ungefügen Versuche der Früheren, unter der zoroastrischen Form der entgegengesetzten Urgründe und ihrer beiderseitigen untergeordneten Nebenprincipien (Systöchien) zu Untersuchungen über die entgegengetzten Begriffe überhaupt,[1439] und stellt zuerst die später von Aristoteles adoptirten 10 Begriffs-Kategorien auf.[1440]

Die von Philolaos angebahnte erkenntniss-theoretische Richtung der Zahlenlehre traf also bei Archytas auf einen vorzugsweise zum formalen, logisch-metaphysischen Denken hinneigenden Geist, welcher Mathematik, mathematische Musik, Logik und Erkenntniss-Theorie im Allgemeinen, Moral und Staatslehre (Politik), nicht aber die eigentliche Naturlehre: Physik und Physiologie, zu Lieblings-Gegenständen seines Denkens machte; ja, nach seiner eigenen Erklärung, das spekulative Denken über die Natur des Weltalls für den eigentlichen Zweck des menschlichen Daseyns hielt.[1441] So wurden die von Philolaos gelegten Anfänge, wohl nicht ohne die Mithülfe anderer, nachfolgender Denker, deren Werke für uns verloren sind, wie z. B. das des Proros über die Siebenzahl[1442] — von Archytas zu einer Entwicklung geführt, welche zwar noch vielfach das unsichere Tasten eines in neue Gebiete selbstständig vordringenden Geistes verräth, welche aber allein

den hohen Stand der logisch-metaphysischen Begriffsbildung bei Plato und Aristoteles erklärt, und somit ein ganz nothwendiges geschichtliches Mittelglied zwischen ihnen und den Früheren bildet. Ohne Archytas wäre die Denkausbildung des Plato und Aristoteles ganz unbegreiflich, da auch die schöpferischsten Geister nur das ihrer Zeit schon vorliegende Denkmaterial verarbeiten und ausbilden können, aus den Schriften ihrer Vorgänger also nothwendig die Anregung zu ihrem eigenen Denken schöpfen müssen. Plato spielt auf den Gedankenkreis des Archytas mehrfach an, wie z. B. auf dessen Beweis für die Unendlichkeit des Raumes;[1443] und dass selbst Aristoteles die Schriften des Archytas wohl studirt hatte, zeigt z. B. eine Stelle in seinen Problemen,[1444] wo er die Ansicht des Archytas über die kreisförmige Natur der physischen Bewegung, also z. B. bei den Himmelskörpern, anführt. Es beweist also die ganze Kurzsichtigkeit der Neueren, wenn sie, um mit Böckh zu reden,[1445] „denselben Leichtsinn, mit welchem „sie über die ganze Masse der jüngeren pythagorisirenden „Schriften den Stab gebrochen“, auch in der Verwerfung und Aechtung der archyteischen Fragmente an den Tag legen, weil sie sich dadurch die Einsicht in den historischen Entwicklungsgang eines höchst wichtigen Theiles der alten Philosophie völlig unmöglich machen; ganz abgesehen von der unbegreiflichen Anmasslichkeit über die Aechtheit oder Unächtheit pythagoreischer Schriften absprechen zu wollen, wenn man über den eigentlichen Inhalt der pythagoreischen Lehre selbst, welche doch den Ausgangspunkt für jede Prüfung abgeben muss, die ungereimtesten und chaotischsten Begriffe hat, und eigentlich so gut wie gar Nichts weiss.

Diese erkenntniss - theoretischen Forschungen des Archytas stehen nun den erhaltenen und so thörichter Weise für unächt erklärten Fragmenten zu Folge ganz und durchaus auf dem Boden der philolaischen Zahlenlehre, wie es der geschichtlichen Entwicklung gemäss

gar nicht anders seyn konnte. In seiner Schrift über die Principien [1446] geht Archytas, ganz wie Philolaos, aus von der Urgottheit, dem Ur-Einen (ἕν), und den beiden entgegengesetzten Principien, der Monas und der Dyas, und nimmt also wie Philolaos die zoroastrische Lehre von einer monotheistisch gedachten Urgottheit und dem Dualismus der untergeordneten Principien an. Wie Philolaos stellt er die Urgottheit als die Ursache aller Bewegung und als den Urheber der Schöpfung an die Spitze; wie Philolaos erklärt er das gutthätige und vernünftige unter den beiden Principien für den Geist, der alles Geordnete und Begränzte hervorbringe, und dadurch Urheber der Form und Gestalt in den Dingen sey; wie Philolaos erklärt er dagegen das entgegengesetzte übelthätige und vernunftlose Princip für das Gestaltlose, Ungeordnete und Unbegränzte, für die Materie, welche das Substrat (ὑποκείμενον) in den Dingen bilde, und durch den Geist erst die Form empfange. Ganz wie Philolaos endlich weist er die Nothwendigkeit nach, diese sich widerstreitenden und einander bekämpfenden Principien durch eine Harmonie mit einander zu vereinigen, und diese wird von der Urgottheit hervorgebracht durch die Zahl, ihre Verhältnisse und ihre geometrische Gestaltung; also auch bei Archytas ganz dieselbe Herleitung und Begründung der Zahlenlehre wie bei Philolaos. Auch bei Archytas sind die Urgottheit und die höchsten Principien selber die ersten Zahlen: das Eins die Urgottheit, und die Monas, das erste gutthätige Princip, der mit der Urgottheit verwandte Weltgeist. [1447] Der symbolische Charakter dieser Zahlen-Ausdrücke steht also auch bei Archytas ausser allem Zweifel. Eine archyteische Schrift über die Zehnzahl (περὶ δεκάδος) [1448] zeigt schon durch ihren Titel, dass auch Archytas gleich Philolaos und den übrigen Pythagoreern diese Zahlensymbolik bis zur Zehnzahl fortführte, und dass er dies in ähnlicher Weise wie Philolaos that,

lässt der alte Berichterstatter schliessen, der diese archyteische Schrift mit der philolaischen nebeneinanderstellt;[1448] also hatte die Zahlenlehre auch denselben Umfang und denselben Inhalt, wie bei Philolaos; d. h. sie begann mit dem Ur-Einen (dem ἕν) der Urgottheit sammt den von ihr hervorgebrachten höchsten Principien, der Monas, als dem Geiste, — der Dyas als der Materie, und der beide zusammenhaltenden Trias: der Harmonie; und hörte mit der Zehnheit (der δεκάς) also mit der vollständigen Weltkugel auf; es versteht sich hiernach von selbst, dass auch die zwischenliegenden Zahlen dieselben waren, wie in dem früheren Ideenkreise, d. h. die höheren kosmischen göttlichen Wesen. Diese Urzahlen, die Reihe der göttlichen Wesen von der Urgottheit bis zur vollständigen Weltkugel, muss aber Archytas auch als die Urbilder und Muster der irdischen Dinge, der irdischen Zahlen betrachtet haben, denn in einem erhaltenen Fragmente[1449,b.] erklärt er die Erkenntniss ausdrücklich für eine Anschauung des Ur-Ersten (πρᾶτον) und des Vorbildes (παράδειγμα), während die sinnliche Wahrnehmung nur das Abbild (εἰκόνα) und das Sekundäre, Abgeleitete (τὸ δεύτερον) betreffe. So knapp und kärglich diese uns erhaltenen Angaben auch sind, so reichen sie doch hin, um die Identität der archyteischen Zahlensymbolik mit der philolaischen vollkommen nachzuweisen. Ja Archytas scheint die nämliche zahlensymbolische Bezeichnung auch auf seine erkenntniss-theoretischen Untersuchungen angewandt zu haben, denn auf eine ältere pythagoreische Ueberlieferung muss ja doch wohl die Angabe des Aristoteles zurückgeführt werden:[1450] Plato hätte die Erkenntniss durch das reine Denken (νοῦς) als ein Eins (eine Einheit, ein Einfaches) und die wissenschaftliche Erkenntniss (ἐπιστήμη) als eine Zwei (eine Zweiheit, ein Zweifaches) betrachtet, dem blossen auf den Schein begründeten Dafürhalten (δόξα) aber die Zahl der Oberfläche, die Dreiheit, beigelegt, offenbar als

einem Dreifachen, und der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) endlich die Zahl des Körpers, die Vierheit, offenbar als einem Vierfachen. Wenigstens lässt sich aus dem oben berührten Fragmente des Archytas [1449] die Erklärung zu dieser sibyllinisch dunkelen Nachricht errathen, indem darin die Erkenntniss durch das reine Denken für theillos und untheilbar erklärt wird, wie die Einheit (Monas) und der Punkt, [1449,c.] weil das reine Denken die Urbilder und Principien, also die reine Wesenheit der Dinge anschaue: [1449,b.] das blos Denkbare (τὰ νοατά); das Wissen und das Wissbare (ἐπιστατά) [1449,d.] aber betreffe das mit den Urbildern Verbundene, zu ihnen Hinzukommende, neben dem Wesen also auch den Stoff, demnach ein Zwiefaches. Das wahrscheinliche Dafürhalten dagegen und das Scheinbare überhaupt (τὰ δοξαστά) [1449,d.] beziehe sich auf den blossen Sinnenschein, also nicht auf die Materie selbst, sondern nur auf ihre Gestalt, Bewegung und Veränderung, also auf ein Dreifaches. Die Wahrnehmung endlich beziehe sich auf das Sinnliche (αἰσθητά), also auf die Materie und ihre Gestalt, zugleich aber auch auf ihre Bewegung und ihre Veränderung, ihre wechselnden Zustände, [1449,a.] demnach auf ein Vierfaches.

Mit dieser Zahlensymbolik waren nun nach Angabe der Alten bei Archytas wie bei Philolaos ausführlichere Darstellungen der eigentlichen mathematischen Zahlenlehre und Harmonik verbunden. Welchen hohen Werth Archytas gleich allen übrigen Pythagoreern diesen Disciplinen beilegte, beweist sein Ausspruch: [1451] die von den Früheren überlieferten mathematischen Wissenschaften, — sie wurden ja schon in der altpythagoreischen Schule gepflegt, — die Arithmetik, Geometrie, Sphärik (Astronomie), und nicht minder auch die Musik, enthielten sichere Erkenntniss, und seyen einander verschwistert, — ein Ausspruch, den Plato wörtlich anführt, — denn sie beschäftigten sich mit

den zwei höchsten Gestaltungen der Wesenheit, womit offenbar Form und Zahl gemeint sind, jene als ein unmittelbares Erzeugniss des ersten Principes, des Weltgeistes, diese als ein Erzeugniss der Harmonie. Weiteres Detail bieten die erhaltenen Fragmente nicht dar.

Wenn nun auch im höchsten Grade zu bedauern ist, dass uns von der nicht unbedeutenden Zahl archyteischer Schriften nur so wenige Bruchstücke erhalten sind, und uns namentlich ausführlichere Angaben über die Einzelheiten der Zahlenlehre fehlen, so sind diese Bruchstücke doch wenigstens hinreichend, um uns über die geschichtliche Fortbildung und Entwickelung der von Philolaos aus der Zahlenlehre geschaffenen Erkenntniss-Theorie wesentliche Aufschlüsse zu gewähren.

„An diese Philosophen der pythagoreischen Schule „schloss sich nun auch Plato an, der ihnen im Meisten „geradezu folgte, jedoch neben der Lehre der Italiker auch „Eigenes hatte, das er den Anregungen der Heraklitischen „und Sokratischen Schule verdankte, in denen er seine „Jugendbildung erhielt.“ So lautet das Urtheil des Aristoteles über die platonische Philosophie im Eingange des sechsten Kapitels seiner Metaphysik,[1453] worin er über die platonische Zahlenlehre berichtet. Dieses Urtheil ist vollkommen wahrheitsgetreu, denn Plato ist allerdings in allen wesentlichen Theilen seiner Lehre zoroastrischer Pythagoreer, und der ganze zoroastrisch-pythagoreische Ideenkreis findet sich bei ihm wieder vor. Er hat die monotheistische Lehre von der Urgottheit als dem Ur-Einen; von den beiden entgegengesetzten Principien: dem Begränzenden, der Form, und dem Unbegränzten, der Materie; von dem sie verbindenden dritten Principe der Harmonie, welches im Vereine mit dem Begränzenden und dem Unbegränzten aus einer Vierzahl von Elementen das Weltall zu einem beseelten und göttlichen Ganzen macht, dessen einzelne Theile selber wieder lauter beseelte, intelligente göttliche Wesen sind; von der Schöpfung der

irdischen und Menschenwelt durch die untergeordneten Principien und Götterwesen, wobei jene höhere Götter- und Geisterwelt die Urbilder (ἰδέαι, εἴδη) und Muster, Vorbilder (παραδείγματα) für die irdischen Dinge darbietet, welche nur deren Abbilder (εἰκόνες), Nachahmungen (ὁμοιώματα) und Abdrücke (ἐκμαγεῖα) sind; von der nach der Zahl geordneten Natur dieser geistigen und göttlichen Urwesen, der Ur- und Vorbilder, nach deren Beispiel denn auch die irdischen Dinge alle nach Zahl, Maass und Gestalt gebildet sind, weil die Zahlen auch den räumlichen Formen zu Grunde liegen; von der Ewigkeit dieses Weltganzen trotz seiner Erschaffenheit; von der Dreitheilung des Menschen in Leib, sterbliche Seele und Geist; von des Geistes himmlischer Präexistenz, seiner Unsterblichkeit und Fortdauer nach dem Tode und seiner endlichen seligen Rückkehr in den Himmel nach vollendeter Seelenwanderung; von der Viertheilung der menschlichen Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken; von der auf die Zahlenlehre gegründeten Methode des reinen Denkens, der Spekulation, und von der hohen Stellung, welche desshalb der Mathematik und den vier mathematischen Disciplinen: der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, in der Erkenntniss zukommt. Dieser ganze spekulative Ideenkreis mit seinen Urzahlen und Urbildern, sowie die mit ihm verbundene, auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode, gerade die hervorspringendsten und wesentlichsten Grundzüge des platonischen Systemes, sind beide gleichmässig von pythagoreischer Herkunft und wurzeln in letzter Abstammung auf dem Boden der zoroastrischen Glaubenslehre; und nur die einzige Seelenwanderungs-Lehre ist, wie schon bemerkt wurde, ein rein ägyptisches Element.

Von dieser fremden Abstammung macht nun auch Plato selbst so wenig ein Hehl, dass er in seinem Dialoge

Philebos nicht blos die Haupt- und Grund-Lehren seines ganzen Systemes: die Lehre von der einheitlichen Urgottheit, dem Ur-Einen, und den aus dem Ur-Einen hervorgegangenen, nach der Zahl geordneten Urbildern: den entgegengesetzten Principien, der Einheit und Zweiheit und der sie in Harmonie verbindenden Dreiheit, der Weltseele, sondern auch was noch weit auffallender ist, seine auf die Zahlenlehre gegründete, die Vielheit aller gleichartigen Erscheinungen auf eine Einheit, ein einziges Ur- und Vorbild (ἰδέα), zurückführende spekulative Denkmethode, — ausdrücklich der Ueberlieferung von den „Aelteren und Besseren", ja geradezu einer höheren göttlichen Offenbarung zuschreibt.[1453] „Als eine Gabe der Götter an die Menschen, „wie es mir wenigstens scheint, kam uns einst durch irgend „einen Prometheus zugleich mit dem hellsten Lichte von den „Göttern herab, — und die Alten und Besseren, den Göttern „näher Stehenden als wir, haben uns diese göttliche „Offenbarung (φήμη, Götterspruch, Orakel) dann überliefert: dass, da aus einer Einheit das Viele herrührt, das „allezeit als existirend genannt wird und Begränzendes „(Geist) und Unbegränztes (Materie) in sich verbunden „enthält, wir allezeit auch Ein Urbild (ἰδέαν) für Jedes „annehmen und aufsuchen müssen, und dann prüfen ob „dies Urbild eine Eins (eine Einheit), oder eine Zwei „(eine Zweizahl), oder eine Drei (eine Dreiheit), oder „irgend eine andere Zahl sey, bis wir von dem urgründischen Einen, dem Vorbilde, nicht blos wissen, dass „es als ein Eines zugleich Vieles und Unendliches (die unter „ihm zusammen zufassenden Einzeldinge) in sich schliesst, „sondern auch ein Wievielfaches es sey: bis wir „seine Zahl kennen. Dies ist, wie gesagt, die „Art und Weise, nach welcher die Götter uns „überliefert haben zu untersuchen und zu lernen „und zu lehren." Und nun folgt unmittelbar als Beweis dieser enthusiastischen und wie man sieht, sehr ernst

gemeinten Lobpreisung der Zahlenlehre als eines Denk-Werkzeuges für die Spekulation, deren Anwendung, in der Entwicklung der höchsten pythagoreischen Zahlenbegriffe, der Begriffe von der Einheit und Zweiheit,[1453] den beiden entgegengesetzten Principien, dem sie in Harmonie vereinigenden Dritten,[1454] der Dreiheit,[1455] und schliesslich noch der Begriff der Urgottheit, des Ur-Einen,[1456] als der letzten hervorbringenden Ursache dieser Urwesen-Dreizahl: der Alles beherrschenden höchsten Vernunft. Plato's eigene Angaben bestätigen also die von Aristoteles berichtete Herkunft seiner Lehre von den Pythagoreern auf's Vollkommenste, und es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die „Aelteren und Besseren, den Götter näher Stehenden", durch welche Plato die Kunde von jener höheren göttlichen Offenbarung empfing, Niemand Anderes sind als eben die früheren Pythagoreer und insbesondere Philolaos, dessen Schrift Plato besass und dessen Lehre von den Urwesen er in fast wörtlicher Uebereinstimmung vorträgt; und eben so dass jene von den Pythagoreern überlieferte Offenbarung keine andere ist, als die zoroastrische. Denn Plato kannte „Zoroaster den Diener des Oromazes", wie er ihn selber nennt,[1457] und dessen religiöse Lehre, die persische Priesterweisheit (μαγεία) sehr wohl.

Auf diesem allgemeinen Hintergrunde der pythagoreischen Lehre entwickeln sich nun auch die Einzelheiten von Plato's Zahlenlehre. Sie knüpft, wie bei seinen Vorgängern, unmittelbar an die Begriffe von der Urgottheit und den von der Urgottheit hervorgebrachten höchsten Principien an, und steigt, gleichfalls ganz wie bei seinen Vorgängern, in ein oft höchst minutiöses, ja seine Vorgänger an Spielerei noch überbietendes Detail von arithmetischen, geometrischen und harmonischen Zahlen-Verhältnissen herunter, in welchen man den sonst so glänzenden und so hohe Flüge nehmenden Denker kaum mehr erkennt.

Als überweltliche, noch jenseits (ἐπέκεινα) aller We-

senheit gelegene[1458] Urquelle der Zahlen betrachtet Plato die Urgottheit selbst, das Gute und Eine (ἕν),[1459] weil sie im Sinne eines ganz strengen Monotheismus auch bei ihm, wie bei den früheren zoroastrischen Pythagoreern, das letzte Ur-Eine, zu welchem die übrigen Urzahlen als zu ihrem Endziele hinführen,[1460] der letzte Urgrund des Weltalles[1461] ist: das von aller Ewigkeit her bis zu aller Ewigkeit hin Vorhandene, durch sich selbst lebende[1462] (αὐτὸ τὸ ζῶον), vollkommen selbstständig und von der Welt gesondert existirende,[1463] intelligente geistige Urwesen, der Urgeist[1464] (νοῦς), welcher im Gegensatze zu der in ewiger Veränderung, in ewigem Werden begriffenen Materie als das ewig sich selbst-gleich-Bleibende (ταυτό), wirklich Seyende d. h. in unveränderlich gleichem Seyn Verharrende bezeichnet wird.[1465] Dieses Ur-Eine, den Urgeist, betrachtet Plato zugleich als die unmittelbare Quelle alles Guten in dem Weltalle, und nennt es das Urgute (τὸ ἀγαθόν). Dies ist eine der dem Plato eigenthümlichen Veränderungen des überlieferten Ideenkreises, indem, wie man sieht, das wesentlichste Merkmal, das der sittlichen Güte, von dem Begriffe der gutthätigen Monas, des ersten der beiden entgegengesetzten Principien, unmittelbar auf die Urgottheit übertragen wird; denn die Monas war es ja, die im Gegensatze zur übelthätigen ungeordneten Dyas, der Materie, von allen Früheren, der zoroastrischen Lehre gemäss, als das wesentlich gute Princip aufgefasst wurde, von welchem das sittlich Gute, die sittliche Weltordnung ausgeht, und dem man daher offenbar erst durch eine verallgemeinernde Folgerung das Maass und die Ordnung in den Dingen überhaupt, die Begränzung und Form in der Sinnenwelt beilegte.

Als erste Zahl erscheint nun auch bei Plato die Monas,[1455] das Princip der Begränzung und der Form, das Begränzende, die Gränze (πέρας), gewöhnlich mit dem entgegengesetzten Principe, der Dyas,

der gestalt- und gränzenlosen Materie (ἄπειρον, oder ἀπειρία) verbunden, als die beiden der gesammten Sinnenwelt zu Grunde liegenden letzten Bestandtheile der Dinge.[1466] Die in der Sinnenwelt zum Vorschein kommende endliche Gestaltung der Dinge durch Maass und Zahl, Gesetzmässigkeit und Ordnung, wird daher diesem Principe der Begränzung (πέρας) beigelegt.[1467] Dem Gegensatze zur Materie, der Dyas, gemäss, fasst auch Plato gleich seinen Vorgängern dies Form-bildende Princip als Geist (νοῦς) auf, d. h. als den Weltgeist, als die Vernunft und Intelligenz der Weltkugel, da er die Weltkugel neben der sich von selbst verstehenden Materie, ausdrücklich aus Geist (νοῦς) und Seele (ψυχή) bestehen lässt.[1468] Der Geist kann also auch bei Plato, wie bei den übrigen Pythagoreern nur die Monas seyn. Offenbar betrachtet Plato den Weltgeist als einen unmittelbaren Ausfluss des Urgeistes, die Einheit (μονάς) als ganz nah-verwandt mit dem Ur-Einen (ἕν), so dass der Weltgeist sich von dem Urgeist nur durch seine Geschaffenheit, und durch die Endlichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Gestaltungen unterscheidet. Im Timäus[1469] lässt daher Plato auf das höchste und erste Urbild, das ewig sich-selbst-gleich-bleibende, nur durch das reine Denken erfassbare Eine (ἕν) den Urgeist (νοῦς), die Urgottheit, unmittelbar als nächstes Princip folgen „das jenem Gleichnamige und Gleichartige (d. i. die Monas, den Weltgeist), das aber „sinnlich wahrnehmbar ist, geschaffen, in beständiger Bewegung begriffen, bald an irgend einem Orte entstehend „und dann wieder vergehend, und das durch den Schein „und die Sinneswahrnehmung erfasst werden kann.“ So auffallend dies für den ersten Augenblick auch lautet, so ist es doch nur die getreue Schilderung der ewig wechselnden Form und Gestaltung, durch welche der Weltgeist als formgebendes Princip (πέρας) die gestaltlose und also völlig unfassbare Materie (ἀπειρία) erst sinnlich wahrnehm-

bar macht. Als gutes Princip fasst dagegen Plato die Monas nicht mehr auf, und weicht hierin von seinen Vorgängern ab, da ihm ja die Urgottheit selbst, das Ur-Eine, zugleich das Urgute ist.

Die zweite der Zahlen ist die Dyas,[1466] die Zweiheit, welche bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, zugleich die Materie und den unendlichen Raum umfasst.[1470] Als Materie heisst sie im Gegensatze zum Einen das Andere (τὸ ἕτερον),[1471] als ununterbrochener Quell der ewigen Schöpfung sich stets verändernd heisst sie das „nicht Seyende" sondern nur im ewigen Werdefluss Begriffene, Werdende;[1465] als unendlicher Raum und an sich selbst jeder Gestaltung entbehrende Materie heisst die Dyas ferner das Unbegränzte;[1472] und Zweiheit, Dyas, insbesondere heisst sie, weil Plato dieser mit dem unendlichen Raume verbundenen Materie eine doppelte Unendlichkeit zuschreibt:[1473] eine unbegränzte Zunahme in's unendlich-Grosse (τὸ μέγα) und eine unbegränzte Theilbarkeit bis in's unendlich Kleine (τὸ μικρόν).[1474] Gleich seinen Vorgängern betrachtet also Plato die Dyas, im Gegensatze zur Monas, dem Weltgeiste, als die Leiblichkeit des Weltalles, sie bildet den Weltleib;[1475] sie ist ihm zugleich, wie Aristoteles berichtet, die Ursache des Bösen,[1476] das böse Princip. Aristoteles stellt daher den Plato mit den früheren Dualisten, einem Empedokles und Anaxagoras, in Eine Reihe.[1476]

Die dritte Zahl, die Trias,[1465] ist dann die Weltseele, aus dem Urgeiste und der Materie gemischt,[1477] welche den begränzenden, formgebenden Geist und die unbegränzte Materie, die beiden entgegengesetzten einander widerstrebenden Principien, durch eine innere in mathematischen Zahlen-Verhältnissen bestehende Harmonie mit einander zum Weltganzen vereinigt,[1478] indem sie die Welt sowohl von der Mitte aus durchdringt, als auch zugleich von Aussen her rings im Um-

kreise umspannt.[1479] Es ist offenbar, dass die Vorstellung von einem die Mitte der Welt erfüllenden und deren Umkreis rings umspannenden, die Welt beseelenden Feuer (des πῦρ ἐν κέντρῳ und περιέχον), welches bei den früheren Pythagoreern und insbesondere bei Philolaos eine so grosse Rolle spielt, dieser platonischen Vorstellung von der Weltseele zu Grunde liegt, oder mit ihr völlig Eins ist; da auch sonst bei Plato das Feuer, die Wärme, das Princip der beim Menschen den Geist mit dem Leibe verbindenden Lebenskraft, das Seelen-Princip ist, und die mit dem Urgeiste (νοῦς, ἡ ταὐτοῦ φύσις) zur Seele verbundene Materie (ἡ κατὰ τὰ σώματα μεριστὴ φύσις, ἡ θατέρου φύσις), durchaus nur die feinste Materie, das Feuer seyn kann. Denn dass Plato hier dem Weltalle ganz dieselbe Dreitheilung in Geist, Leib und Seele beilegt, wie er sie auch vom Menschen ausdrücklich lehrt, ist von selbst klar.[1480]

Die Vierzahl, unter welcher Plato's Vorgänger die vier Elemente verstehen, findet sich zwar bei Plato nicht dem Namen nach erwähnt, wohl aber der Sache nach; denn auch Plato nimmt eine Vierzahl der Elemente an, d. h. der materiellen Elemente: die vier Grundstoffe Feuer, Luft, Wasser, Erde, in welche die vorher ganz ungesonderte, unbegränzte Materie bei der Weltbildung sich schied; denn die materiellen Einzeldinge der Welt sind aus den vier Elementen gebildet. Und zwar mussten es vier Elemente je nach den 4 Gliedern einer vollkommenen geometrischen Proportion mit zwei Medietäten seyn, weil die Welt eine Kugel, also ein Körper ist, und alle Körper nach einer vollkommenen viergliederigen geometrischen Proportion mit zwei Mittelgliedern gebildet sind (z. B.: $16 : 8 = 4 : 2$); desshalb verhält sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser so das Wasser zur Erde.[1481] Diese Beweisführung mag denn auch zugleich als ein Pröbchen platonischer Zahlen-Speculation dienen, da die übrigen Beispiele,

welche in den platonischen Dialogen vorkommen, noch weit weniger klar und überführend sind.

Die Fünfzahl bezieht sich bei Plato's Vorgängern auf die 5 regelmässigen mathematischen Körper, als die Atomenformen sämmtlicher 5 Urbestandtheile aller entstandenen Dinge: des Geistes (Aethers) sowohl, als der in die vier Elemente zerfallenden Materie; als die Grundzahl aller Entstehung und Erzeugung, die ja durch Einwirkung des Geistes auf die Materie, die 4 Elemente, statt findet, heisst die Fünfzahl daher bei ihnen die Zeugungsgöttin (Aphrodite) und Vermählung (γάμος).[1482] Auf diese Benennung spielt nun Plato im Philebus an, wenn er bei seiner Polemik gegen die Lust als höchstes Gut, die Aphrodite als Gottheit der Lust mit dieser selbst identificirt, und auch der Lust daher nicht die erste Stelle, die der Monas, des guten Principes, sondern erst die fünfte Stelle, die der Fünfheit, der Aphrodite, beilegt.

Die Sechsheit wird bei Plato nicht erwähnt.

Die Siebenheit aber, welche bei Plato's Vorgängern die Siebenzahl der den Alten bekannten Himmelskörper: Sonne und Mond und die 5 Planeten bezeichnet, und daher bei ihnen den symbolischen Namen der Zeit, des Zeitmaasses (καιρός) trägt, kommt, wenn auch nicht mit dem Namen, doch der Sache nach bei Plato ausführlich vor. Denn er lässt im Timaeus[1483] diese 7 Himmelskörper von der Gottheit ausdrücklich geschaffen werden, damit in der Welt, als ein Nachbild der Ewigkeit, die Zeit (χρόνος)[1482] erzeugt würde; die Himmelskörper sollen durch ihre Bahnen „zur Sonderung und Zahlenbestimmung der Zeit dienen", oder „die Zeit darstellen"; ja „ihre „Bahnen sind die Zeit selbst." „Und zwar trügen alle 7 „Himmelskörper zu diesem Zwecke gleichmässig bei; denn „die Umläufe von Mond und Sonne, welche der Menge „zunächst auffielen, bestimmten nur die kleineren Zeitab-„schnitte von Monat und Jahr, die vereinte Bewegung „aller sieben Himmelskörper aber, bis sie nach Vollendung

„vieler Umläufe alle wieder zu einander die nämliche „Stellung einnähmen, wie beim Anfange der Schöpfung „bestimme erst das grosse Weltjahr.“ [1482]

Die Achtheit, die Gesammtheit der acht Himmelswölbungen, des Fixsternhimmels und der 7 Planeten-Firmamente, kommt der Sache nach bei Plato auch vor; denn er erwähnt ausdrücklich die „acht Umschwünge“ der himmlischen Kreise, d. h. der Himmels-Firmamente. [1483]

Die Neunzahl und Zehnzahl werden bei Plato selbst nicht erwähnt, von Aristoteles wird aber ausdrücklich berichtet, dass Plato gleich seinen Vorgängern diese Zahlenreihe bis zur Zehnzahl fortgeführt, und mit ihr beendet habe. [1484] Offenbar bezeichnete die Zehnzahl bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, das Welt-Ganze, die ganze aus 10 Theilen bestehende Weltkugel, womit natürlicher und nothwendiger Weise die Reihe dieser Urzahlen ihren Abschluss finden musste. [1485]

Bei Plato finden sich also die 10 Urzahlen ganz in derselben Weise und mit derselben Bedeutung, wie bei seinen Vorgängern, den Pythagoreern. Zugleich erhellt aus den zusammengestellten Quellen-Angaben von selbst, dass alle diese Urzahlen auch bei Plato eine symbolische Bedeutung haben, da sie theils die Urgottheit selbst, theils das Weltall und seine Theile, theils die das Weltall hervorbringenden und bildenden, oder belebenden und beseelenden Principien bezeichnen. Alle diese Zahlausdrücke sind daher auch bei Plato nur Symbole, symbolische Bezeichnungs-Weisen für göttliche Wesen; denn auch Plato betrachtet die Weltkugel selbst als eine Gottheit, und alle ihre Theile als göttliche Wesen. [1486] Also auch bei Plato ist dieser speculative Theil der Zahlenlehre ganz wesentlich Zahlensymbolik.

Diese unter den Zahlen bezeichneten göttlichen Wesen sind nun die Urbilder [1487] (Ideen, ἰδέαι, εἴδη) und Vorbilder (παραδείγματα), [1488] nach welchen

unsere irdischen und menschlichen Dinge geschaffen und angeordnet sind. Die Urzahlen und die Urbilder sind Eins; sie bezeichnen ganz dieselben höheren göttlichen Wesen, nur nach verschiedenen Wesens-Seiten hin.

Alle diese Urbilder (ἰδέαι) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen sind geschaffen und entstanden; und nur die einzige Urgottheit, das Urbild alles Geistigen und Guten, ist ewig. Daher der Unterschied zwischen ewigen und gewordenen, mit der Weltschöpfung erst entstandenen Urbildern (Ideen), welchen Plato selbst macht.[1487]

Alle diese Urbilder (Ideen) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen, und des Welt-Geistes, der Welt-Vernunft, des begränzenden und Form-gebenden Principes, der Monas, sind gemischt geistig-materieller Natur; denn der Stoff, wenn auch in seiner feinsten Gestaltung als Feuer, macht neben dem Geiste, durch den sie belebt und beseelt sind, einen Theil ihrer Substanz aus. Die Mehrheit der Urbilder oder Urzahlen (Ideen) entsteht also wirklich aus der Dyas, der Materie, durch Theilnahme an dem Ur-Einen, dem Urgeiste, der Urgottheit, wie Aristoteles vollkommen richtig angibt.[1488]

Die irdischen und menschlichen Dinge, von den untergeordneten Principien und göttlichen Wesen nach dem Muster der urgöttlichen Schöpfung gebildet, sind nun aber nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung dieser Urbilder und Urzahlen (μιμήσει),[1489] sondern auch durch eine wirkliche Wesens-Theilnahme an ihnen (μεθέξει)[1490] geschaffen und geordnet. Dies ist eine dem Plato eigenthümliche Modifikation des überlieferten Ideenkreises; denn der Begriff der Wesens-Theilnahme (μέθεξις) ist, wie man ohne lange Beweisführung sieht, keineswegs völlig identisch mit dem der Nachahmung (μίμησις), wie Aristoteles will.[1491] So ist z. B. die Dreitheilung des Men-

schen in **Geist**, Leib und beide verbindendes Mittelwesen, **Seele**[1492] (νοῦς, σῶμα, ψυχή) offenbar nicht blos eine **Nachahmung** derselben Dreitheilung des Weltalles in einen **Welt-Geist** (νοῦς), einen **Welt-Leib**, die uns sichtbare, aus der Materie gebildete Welt-kugel, und in eine **Welt-Seele**, welche beide entgegengesetzten und einander widerstrebenden Urwesen zu einem harmonischen Ganzen vereinigt; sondern es findet zwischen den drei Theilen des Menschen und den drei Theilen des Weltalles eine wirkliche **Wesens-Theilnahme Statt**, wonach der menschliche Geist aus dem Welt-Geiste, der menschliche Leib aus dem Stoffe des Welt-Leibes, der Weltkugel, und die menschliche Seele aus der Weltseele herstammt. Die **Zahlen** und **Zahlen-Verhältnisse** in den irdischen und menschlichen Dingen entstehen also nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung, sondern auch durch eine Wesens-Theilnahme an den **urbildlichen Zahlen**.

Diese **ur-** und **vorbildlichen Zahlen**, die sogenannten Ideal-Zahlen, sind demnach selbstverständlich bei Plato von den **mathematischen Zahlen** ganz und gar verschieden; letztere stehen als abstrakte Begriffe zwischen den **vorbildlichen Zahlen** und den irdischen und menschlichen **Sach-zahlen**, d. h. den nach Zahlen geschaffenen und geordneten Dingen, nothwendig in der Mitte.[1493]

Von den in den Dingen verwirklichten Zahlen-Verhältnissen denkt sich nun auch Plato, gleich seinen Vorgängern, die **Gestalt** der Dinge abhängig; die Gleichstellung von Punkt, Linie, Fläche und Körper mit der Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit, findet sich auch bei Plato wieder vor.[1494] Doch will Aristoteles diese Gleichstellung nicht vom Punkte gelten lassen, da, wie er angibt, Plato dem Punkte die reale Existenz abgesprochen und ihn für eine blosse mathematische Fiktion erklärt habe, so dass er statt des **Punktes** als letzte untheilbare

Bestandtheile der Körper untheilbare Linien (ἀτόμους γραμμάς) angenommen.[1496]

Eben so schreibt Plato das in den irdischen Dingen bemerkbare Maass jeder Art, ihre Gesetzmässigkeit, Regelmässigkeit, und das die Schönheit hervorbringende Ebenmaass, ebenso wie die der Musik zu Grunde liegenden, Gleichklang und Wohllaut hervorbringenden mathematischen Gesetze der Harmonie, den in den Dingen verwirklichten Zahlen und Zahlen-Verhältnissen zu; weshalb denn auch Plato gleich den übrigen Pythagoreern die spekulativen mathematischen Disciplinen und insbesondere die mathematische Harmonie-Lehre sehr hoch stellt und als ein wesentliches Hülfsmittel auch für die philosophische Spekulation betrachtet.[1497]

An diesen objektiven Theil der Zahlenlehre schliesst sich nun auch bei Plato wie bei seinen Vorgängern ein subjektiver Theil an: die Anwendung der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie, insbesondere auf die spekulative Erkenntniss, die Erkenntniss durch das reine Denken. Die Zahlenlehre allein eröffnet, wie wir sahen, nach Plato den Blick in die Principien der Dinge; ja, er hält die auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode für so wichtig, dass er sie geradezu für ein Geschenk der Götter, für eine höhere Offenbarung erklärt. Auch in erkenntnisstheoretischer Hinsicht also spielt die Zahlenlehre bei Plato eine eben so wichtige Rolle, wie bei seinen Vorgängern, und hängt eben so, wie bei diesen, mit einer Reihe von anderen, sowohl rein logischen als metaphysischen Untersuchungen zusammen; welche theils von seinen Vorgängern, entlehnt sind, wie z. B. die Viertheilung der Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken (αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νόησις), und deren Gleichstellung mit der Einzahl bis zur Vierzahl;[1450] theils aber auch wesentliche Fortschritte der formalen Denk-Entwicklung, namentlich durch die Sokratische Schule nachweisen, wie z. B. seine Begriffs-

Dichotomie, seine dialektische Entwicklung aller möglichen mit einem allgemeinen Begriffe verbundenen Folgerungen und Widersprüche, u. a. Ä.

Auf diese Weise zeigt sich also, dass die platonische Zahlenlehre in dem engsten geschichtlichen Zusammenhange mit der pythagoreischen steht, und es verschwindet hierdurch, — wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn das Halbdunkel eines mangelhaften Verständnisses und rathenden Muthmassens von dem vollen Lichte einer geschichtlichen und sachlichen Einsicht verdrängt wird, — jener reizende Dämmerschein, in den die „tiefsinnige“ platonische Zahlen- und Ideenlehre für die Meisten gehüllt war.

Demungeachtet ist nicht zu läugnen, dass die Zahlenlehre bei Plato auf ihrer höchsten Ausbildung erscheint; denn die Schüler Plato's waren nicht im Stande ihr eine grössere Begründung oder wissenschaftlichere Gestaltung zu ertheilen, obgleich die Zahlenlehre in der platonischen Schule eine fortdauernde Pflege erfuhr, und wie es scheint mehrfach in Schriften dargestellt wurde. Die bedeutendste unter diesen, — weshalb wir auch wohl noch ausführlichere Nachrichten über sie besitzen, — war eine Abhandlung „über die pythagoreischen Zahlen“ von Speusippos, dem unmittelbaren Nachfolger Plato's. Ein alter Berichterstatter, der uns ein grösseres Bruchstück über die Zehnzahl aus derselben erhalten hat,[1498] überliefert uns dabei ausdrücklich, dass auch Speusipp gleich Plato mit der pythagoreischen Schule in engster Verbindung gestanden, — Speusipp begleitete Plato auf dessen dritter Reise nach Sicilien zum jüngeren Dionys, und stand in freundschaftlichen Verhältnissen mit Dio, — dass er mit Eifer pythagoreische Vorlesungen gehört, und aus ihnen, insbesondere aber aus der Schrift des Philolaos den hauptsächlichsten Stoff zu seiner Abhandlung geschöpft habe. Zugleich gibt er uns in wenigen Worten wesentliche Andeutungen über die eigenthümliche Art und Weise,

wie Speusipp die ganze Zahlenlehre auffasste. „Speusippos „der Sohn der Potone, der Schwester des Plato“, so lautet die Nachricht, „Plato's Nachfolger in der Akade-„mie vor Xenokrates, der mit grossem Eifer pythagoreische „Vorlesungen gehört und ganz insbesondere des Philolaos „Schriften studirt hatte, schrieb ein zierlich ausgearbeitetes „Büchelchen „über die pythagoreischen Zahlen.“ Vom „Anfang bis zur Mitte hin geht er auf's Sorgfältigste die „verschiedenen Arten von Zahlen durch: die Linear- und „Vielecks-zahlen, und überhaupt die mancherlei Zahlen „der Flächen und Körper, insbesondere der 5 regelmässi-„gen Körper, welche als die Formen der kosmischen „Grundbestandtheile betrachtet werden, und handelt von „ihren Eigenthümlichkeiten und ihren gemeinsamen Eigen-„schaften, von ihren Analogien und Anomalien; die ganze „andere Hälfte des Buches hindurch beschäftigt er sich „dann ausschliesslich mit der Zehnzahl, indem er ihre „ausgezeichnete physische und zur Schöpfung der Dinge „geeignete Beschaffenheit nachweist, so dass sie durch „sich selbst ein wahrhaft künstlerisches und wissenschaft-„liches Urbild (εἶδός τι τεχνικόν) für die Schöpfung der „Dinge darbiete, nicht blos in unsern Augen und zufällig, „sondern als das vollendetste Muster und Vorbild (παρά-„δειγμα), welches dem Schöpfer des Alls, der Gottheit „selbst, vorgeschwebt habe.“

Aus dieser Angabe erhellt nun, dass Speusipp, gleich allen übrigen Pythagoreern, die Zahlen, und zwar ebenfalls nur die Zahlen von Eins bis Zehn, als Urbilder und Muster (εἴδη und παραδείγματα) des Geschaffenen betrachtete, dass er aber nichts destoweniger in der Auffassungsweise dieses Grund-Verhältnisses von allen seinen Vorgängern, von Plato nicht minder als von den Pythagoreern, ganz wesentlich abwich. Bei Plato und den Pythagoreern sind die ersten Principien und die Theile des Weltalles, bis zum Abschluss der gesammten Weltkugel, der Zehnzahl, selber die Urzahlen, weil sie alle nach

der Reihe der aufeinander folgenden zehn ersten Zahlen in ihren Wesens-Bestandtheilen geschaffen und geordnet sind; und bei der Schöpfung der irdischen und menschlichen Dinge sind sie den untergeordneten, mit dieser irdischen Schöpfung betrauten Gottheiten, selber die Urbilder (εἴδη, ἰδέαι) und Vorbilder oder Muster (παραδείγματα) für deren irdische Hervorbringungen; diese sogenannten Zahlen, Urbilder und Vorbilder, sind also, wie wir gesehen, völlig reale, im Weltalle räumlich vorhandene Wesen, und durchaus keine blossen abstrakten Begriffe. Diese Grund-Vorstellung ist für die platonische und pythagoreische Zahlenlehre so absolut wesentlich, dass ohne sie gar kein Verständniss möglich ist. Bei Speusipp aber schweben die Zahlen bei der Weltschöpfung der Urgottheit selber als Vorbilder und Muster (παραδείγματα) für die Schöpfung vor; sie sind also abstrakte Begriffe, welche nur im Denken der Urgottheit existiren, Gedankenbilder und Urformen, nach welchen die Gottheit die Schöpfung der Dinge vollführt, und deren innere Verhältnisse anordnet.

Wenn die Zahlen aber Nichts weiter sind, als abstrakte Begriffe, nach denen die Gottheit ihre schöpferische Thätigkeit regelt, so ist die ganze frühere Zahlen- und Ideenlehre, sowohl die platonische wie die pythagoreische, über den Haufen geworfen, und Ideen (Vorbilder) im platonischen und pythagoreischen Sinne gibt es gar nicht; die Zahlen, welche der Gottheit bei der Schöpfung als Vorbilder dienen, sind blosse einfache Zahlen-Verhältnisse, wie alle anderen auch; die Speusippischen Urzahlen sind also Nichts als mathematische Zahlen, und von ihnen in gar Nichts verschieden. Diese einzige Umbildung der Grund-Vorstellung zieht also einen völligen Umsturz des überlieferten Ideenkreises nach sich, und macht die Speusippische Zahlenlehre zu etwas von den früheren Zahlenlehren ganz

Verschiedenem; sie erhält einen rein formalen, abstrakt-mathematischen Charakter; die den Zahlen beigelegten Eigenschaften sind nicht mehr wie bei den Früheren, Eigenschaften der unter den Zahlen bezeichneten Wesen, sondern rein mathematische Zahlen-Eigenschaften und Zahlen-Verhältnisse, und aus der früheren auf die Urprincipien der Dinge bezüglichen mystisch-spekulativen Zahlensymbolik wird bei Speusipp eine auf blosse arithmetische und geometrische Zahlen-Verhältnisse gerichtete, höchst nüchterne Zahlenbetrachtung.

Das uns von dem obenerwähnten alten Berichterstatter überlieferte, ziemlich ausgedehnte Bruchstück über die Zehnzahl [1498] trägt nun ganz den angegebenen Charakter: es dreht sich ganz um die nüchternste Nachweisung der verschiedenen arithmetischen und geometrischen Zahlen-Eigenschaften der Zehnzahl; als z. B.: wie ganz allumfassend und allgemein sie sey, da alle Völker nach ihr zählten und rechneten, — dass sie zugleich die geraden und ungeraden Zahlen in sich vereinige, weil sie gleich 2 mal 5 sey; dass sie zugleich die Zahlen für den Punkt (1), die Linie (2), die Fläche, d. h. das Dreieck (3), und den Körper, d. h. die dreiseitige Pyramide, das Tetraeder (4) in sich einschliesse ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$); dass die Vierzahl als Pyramide auch wieder in der Zehnzahl enthalten sey, denn die dreiseitige Pyramide habe 4 Winkel oder 4 Flächen und 6 Kanten, das mache wieder 10 u. s. w.; denn es hiesse dem Leser Ungebührliches zumuthen, wollte man ihm alle die weiteren Verhältnisse der Linien, Flächen und Körper auftischen, in welchen Speusipps diftelnder Scharfsinn immer wieder die Zehnzahl aufspürt. Die nüchternen Betrachtungen über die Zahlen-Eigenschaften und deren arithmetische, geometrische und musikalische Anwendungen, welche in dem überlieferten Chaos „der theologischen Sätze aus der Arithmetik“ (Theologumena arithmeticae) neben den überschwänglichen auf die Natur der Urprincipien und der kosmischen Götterwesen bezüglichen

zahlen-symbolischen Orakeln einen so wunderlichen Abstich bilden, erklären sich nun als abgerissene Einzelheiten der speusippischen Auffassungsweise.

Wenn also Aristoteles von Solchen spricht,[1500] welche die Existenz der Urbilder ganz läugnen, und sie weder als Zahlen noch überhaupt als sonst wie für existirend halten, und nur mathematische Zahlen annehmen, — oder von Solchen,[1501] welche die urbildliche Zahl (εἰδητικὸν ἀριθμόν) ganz aufgegeben und nur die mathematische Zahl beibehalten haben, — oder von Solchen,[1502] welche die Urbilder (ἰδέας) nicht zu Zahlen machen, und behaupten, dass es überhaupt keine Urbilder gebe, sondern die Zahlen ganz mathematisch betrachten, — so ist hiermit allerdings Speusipp gemeint. Wenn aber Aristoteles den Pythagoreern weiter den Vorwurf macht, sie nähmen nur Eine Zahlen-Art an, die abstrakt mathematische, behaupteten aber doch, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Zahlen bestünden, was ein baarer Unsinn sey, da die physischen Dinge Schwere besässen, und nicht aus Theilen bestehen könnten, welche als Gedankendinge der Schwere gar nicht unterworfen wären,[1503] so trifft dieser Vorwurf, wenn er überhaupt Jemanden trifft, — wenigstens den Speusippos nicht, von welchem Aristoteles selber berichtet,[1504] Speusipp habe allerdings verschiedene Wesenheiten (οὐσίαι) angenommen, und zwar noch mehrere als Plato, nämlich für jede Zahl bis zur Zehnzahl eine andere, z. B. für die eine Zahl die Materie, für eine andere die Seele, u. s. w. Bei Speusipp bestehen also die Dinge nicht aus Zahlen, sondern aus von einander verschiedenen, nach den Zahlen geordneten Wesenheiten; obgleich ihm Aristoteles auch desshalb wieder vorwirft, er vervielfältige unnöthiger Weise die Principien und hebe dadurch die Einheit des Welt-Ganzen auf,[1505] und stelle zugleich die Wesenheiten, — das Innerlichste eines Dinges, — als von Aussen her kommend (ἐπεισοδιώδης) dar, während doch die Natur der Dinge sich in

den Erscheinungen gar nicht als etwas so von Aussen her Kommendes erzeige, wie die Lösung des Knotens in einer schlechten Tragödie.[1506]

Wenn also auch Speusipp die pythagoreisch-platonische Vorstellungsweise: die Gottheit sammt den Principien und den Theilen des Weltalles seyen die Urzahlen und die Vorbilder, wirklich verwirft, und die Existenz realer Urbilder ganz läugnet, so läugnet und verwirft er hiermit begreiflicher Weise nicht auch die Existenz der Gottheit selbst, der entgegengesetzten Principien und der verschiedenen Theile des Weltalles, sondern eben nur ihre Eigenschaft als Urzahlen und Vorbilder. Schon der Titel seiner Schrift „über die Pythagoreischen Zahlen", die Erwähnung der Fünfzahl für die fünf kosmischen Elemente, und insbesondere die so ausführliche Besprechung der Zehnzahl und ihrer „ausgezeichneten physischen und zur „Schöpfung der Dinge geeigneten Beschaffenheit, durch „welche sie ein wahrhaft kunstgemässes Vorbild für die „kosmischen Schöpfungen sey", beweist, dass auch Speusipp das Weltall nach der Zehnzahl geordnet dachte, und dass er demnach in diesem theologischen und kosmogonischen Theile seines Ideenkreises den allgemeinen pythagoreischen Vorstellungen folgte. Die platonische Auffassung der Urgottheit als des Urguten verwarf er jedoch, da das Beste und Vollendetste nicht gleich im Beginne vorhanden sey, sondern erst als eine Frucht der Entwicklung erscheine;[1507] er fasste also die Urgottheit wieder gleich den älteren Pythagoreern blos als den das Weltall umgebenden und regierenden Urgeist, der mit dem Einen und dem Guten, der Monas, nicht identisch, sondern eigener Art sey (ἰδιοφυής).[1508] Als die Urheber des Guten und des Bösen betrachtete er wieder mit den älteren Pythagoreern die beiden entgegengesetzten Principien, die Monas und die Dyas,[1509] welche letztere er als „die Menge" (πλῆθος) bezeichnete, und deren Theile er auch nicht mehr wie Plato das „Grosse und Kleine" (das unend-

lich Grosse und unendlich Kleine) nannte, sondern nur das „Wenige und Viele."

Genauere Anwendungen der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie werden von Speusipp nicht berichtet.

Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass bei Speusipp die Zahlenlehre wieder im Sinken erscheint; ihre glänzendsten Fiktionen zerrinnen wieder, und die Rückkehr zu den älteren Vorstellungen beweist die Abnahme der spekulativen Richtung.

Ein noch stärkeres Zurücksinken in den älteren pythagoreischen Ideenkreis findet sich bei Xenokrates, bei welchem den wenigen überlieferten Nachrichten zu Folge der philosophische Charakter des Ideenkreises fast verschwand und dem vorwiegend theologischen Platz machte. Aristoteles scheint daher unter der Bezeichnung „eines der jetzt lebenden Theologen" Sätze von Xenokrates anzuführen, und mit diesem theologischen Charakter stimmen auch die ihm ausdrücklich beigelegten Lehren. So fasste er z. B. die beiden entgegengesetzten Principien, das Begränzende und das Unbegränzte, nach ihm der Welt-Geist und die Welt-Seele, jenes als eine männliche, dieses als eine weibliche Gottheit auf, und nennt jene Zeus und diese Göttermutter;[1510] er betrachtet nicht blos die acht Himmelsgewölbe: den Fixstern-Himmel und die 7 Planeten-Firmamente mit den von ihnen getragenen Gestirnen als Götter,[1511] sondern er lässt auch in diesen Himmelsräumen Dämonen gemischt guter und böser Natur sich aufhalten,[1512] für welche die Trauer- und Klage-Gottesdienste mit Kasteiungen und Fasten bestimmt sind;[1513] solche Dämonen sind auch die Menschenseelen selbst.[1514] Obgleich nichts weniger als griechisch-orthodox, tragen diese Vorstellungen doch ganz ein älteres religiöses Gepräge. In anderen Lehren, wie z. B. von der Ewigkeit und Unentstandenheit der Welt,[1515] und von der Seele als einem wesentlich sich Selbstbewegenden,[1516] schliesst sich Xenokrates an Philolaos an, dessen Götter-

Dreiecke sogar in vermehrter und verbesserter Gestalt sich wieder bei ihm vorfinden.[1517] Was die Zahlenlehre betrifft, so hätte sich Xenokrates, wenn den sehr kärglichen Angaben zu trauen ist, an des Speusippos Auffassungsweise angeschlossen und dessen Ansichten nur dahin geändert, dass er als letzte Bestandtheile der Dinge nicht untheilbare Punkte, sondern wieder, wie Plato,[1495] untheilbare Linien angenommen; offenbar um den Uebelständen auszuweichen, welche mit der Vorstellung von untheilbaren, mithin völlig unräumlichen Punkten verbunden sind.

In dieser Entwicklung, die wir nach dem vorhandenen unvollständigen Materiale nur mit den wesentlichsten Umrissen und in ihren hervorragendsten Trägern darstellen konnten, lag die Zahlenlehre vor Aristoteles, und er konnte sie in einer offenbar gar nicht unbedeutenden Literatur namentlich aus der zeitgenössischen platonischen Schule, in ganzer Vollständigkeit übersehen. Die inneren Widersprüche, welche bei der Entwicklung der Zahlenlehre zum Vorschein kamen, waren ihm ein Beweis ihrer Unhaltbarkeit,[1501] und indem er den in ihr aufgehäuften erkenntniss-theoretischen Stoff von der unwesentlichen Zahlenform ausschied und in seinen logisch-metaphysischen Schriften verarbeitete und so den Kern von der Schale sonderte, beseitigte er diese Schale für immer, und die Zahlenlehre verschwand aus dem Gebiete der Wissenschaft.

Diese Beseitigung und Antiquirung der Zahlenlehre trat aber bald so gänzlich ein, dass uns kaum noch eine dunkle verworrene Kunde von dem Ideenkreise in den vereinzelten Andeutungen der alten Schriftsteller und in den verständnisslos zusammengerafften Kompilationen der Neuplatoniker „über die Zahlen-Theologie" aufbehalten blieb. In diesen Fetzen und Bruchstücken erscheint aber der Ideenkreis in solcher Verstümmelung und Verwirrung, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, einander diametral Entgegengesetztes, so unter einander gemengt,

59*

dass es einer fast übermenschlichen Geduld, und einer dem inneren Werthe des Gegenstandes ganz unangemessenen Anstrengung bedurfte, um aus diesem Chaos die einfachen und übersichtlichen Resultate der gegebenen Darstellung herauszufinden.

Nichts destoweniger aber ist es im höchsten Grade interessant, den allgemeinen Gang der menschlichen Erkenntniss, und ihre Entwicklung aus den Anfängen phantastisch-religiöser, mehr oder minder unbegründeter Fiktionen bis zu wirklicher wissenschaftlicher Einsicht hin, auch an diesem längst ganz verschollenen Ideenkreise im Kleinen wahrzunehmen. Aus einer geistreichen auf den altägyptischen Gottheits- und Weltbegriff gegründeten, aber doch im Wesentlichen ganz auf Fiktion beruhenden, symbolisirenden Zahlen-Bezeichnung der Urgottheit und Weltkugel durch Pythagoras geht sie hervor; wächst dann genährt von der Ahnung, dass Alles nach Zahl und Maass geschaffen und geordnet seyn müsse, unter Telauges zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin heran und dehnt sich auf das Gebiet der physikalisch-physiologischen Erscheinungen aus; wird hierauf mit einem fremden: dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise durch Philolaos verbunden und zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss angewandt, weil diese durch die nach Zahl und Maass geordnete Erscheinungswelt hervorgerufen und geweckt sey; bildet sich dann durch Archytas in eine schon ganz wissenschaftlich strenge Erkenntniss-Theorie aus; feiert in den platonischen Dialogen in beiden Richtungen: der naturwissenschaftlichen und erkenntniss-theoretischen, ihre Verklärung durch eine stylistisch-vollendete, mit allem Zauber des Helldunkels reizende Darstellung; altert unter Speusipp zu einer dürren mathematischen Zahlenbetrachtung; und löst sich endlich unter Xenokrates wieder in eine unwissenschaftliche Mystik auf.

Wenn daher von einem Ideenkreise, der solche Wandlungen durchlebt hat, regellos untereinander geworfene Bruchstücke, den Resten eines Mosaik-Bildes ähnlich, übrig bleiben, so kann man sich leicht die inneren Widersprüche solcher Bruchstücke vorstellen, und die Schwierigkeit, sie wieder zu einem einheitlichen, durch eine innere Entwicklung hervorgebrachten Ganzen zusammenzufügen. Das Chaos, in welchem die Zahlenlehre gewöhnlich vorgetragen wird, begreift sich daher. In der That, da die Neueren von einem solchen geschichtlichen Entwicklungsgange der Zahlenlehre gar keine Ahnung zu haben scheinen, vielmehr alle die verschiedenen, während seines Verlaufes zum Vorschein gekommenen Ansichten zu einem konfusen Gemenge, einem wahren makbethischen Hexenbreie unter einander quirlen, so konnte sich hieraus nur ein hirnverwirrender Unsinn zusammenbrauen. Aristoteles selbst wird durch die Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang erst vollkommen verständlich, da er sich seine philosophischen Leser, wie er es bei Zeitgenossen auch thun konnte, als mit dem Gegenstande der Besprechung schon vertraute Sachverständige denkt, und demgemäss die verschiedenen Sätze der Zahlenlehre, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, ohne sich viel um ihre geschichtliche Reihenfolge zu bekümmern, und meistens ohne auch nur die Namen ihrer Urheber zu nennen, so anführt, wie sich ihm bei der Verfolgung seines eigenen Gedankenganges die Gelegenheit dazu bietet; die Kenntniss der geschichtlichen Entwicklung seines Stoffes setzt er daher voraus, und lehrt sie nirgends.

Durch die jetzt gewonnene Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang wird also hoffentlich der viele Nonsens ein Ende haben, der bisher über die „tiefsinnige" pythagoreische Zahlenlehre zu Markte gebracht wurde, denn „tiefsinnig" ist den konfusen Köpfen Alles was ihnen unverständlich ist. Wie wenig von dieser

ganzen Zahlenweisheit dem Pythagoras und seiner Lehre selbst angehört, haben wir gesehen, und die allgemein herrschende traditionelle Ansicht, als ob diese „tiefsinnige“ Zahlenlehre den eigentlichsten und innersten Kern, das wahre spekulative Fundament für die gesammte Lehre des Pythagoras bilde, ist ein aus mangelnder Sachkenntniss und geschichtlicher Unkunde hervorgegangener Wahn. Die Nothwendigkeit, diesen leeren, jedes Verständniss der alten und ächten pythagoreischen Lehre von vorn herein aufhebenden Wahn gründlich auszufegen und zu beseitigen, machte demnach die gegebene geschichtliche Darstellung, als das einzig sichere Mittel der Widerlegung, ganz unerlässlich. Das Vergnügen, eine der verwickeltsten und schwierigsten historischen Fragen, wie deren in der Geschichte der Philosophie kaum eine zweite wieder vorkommt, auf diese Weise gelöst zu sehen, muss also den Leser für die Durchwanderung dieses unwegsamen Gebietes entschädigen.

Hiermit ist nun die Uebersicht über den wissenschaftlichen Ideenkreis des Pythagoras in allen wesentlichen Theilen beendigt. Denn eine wissenschaftlich ausgebildete Moral nach unseren Begriffen, eine Herleitung der sittlichen Pflichten und Tugenden aus irgend einem leitenden obersten Grundsatze, kannte Pythagoras selbst noch nicht; sie entwickelte sich erst in den sokratischen Schulen, und ihre höchste Blüthezeit fällt dieser späteren Entwickelung gemäss erst in die nacharistotelische Epoche. Eine wissenschaftliche Staatslehre, von der die Neueren gefabelt haben, bestand in der ältesten pythagoreischen Schule noch weniger, da, wie früher schon mehrfach bemerkt und durch ausdrückliche Zeugnisse der Alten selbst nachgewiesen wurde, Pythagoras der Betheiligung am Staatsleben persönlich abgeneigt, und ganz der streng wissenschaftlichen Pflege der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften zugewandt war. In den späteren politischen Wirren, in welche die Pythagoreer

nothgedrungen verwickelt wurden, weil sie selbst eine politische Parthei mit scharf ausgesprochenen aristokratischen Gesinnungen bildeten, mochte sich dies ändern; die Anregungen zum Nachdenken über das Staatsleben und die beste Staats-Verfassung mochten sich häufig genug darbieten, und namentlich aus dem Kreise der weiteren Anhänger mochte gar mancher politisirende Partheimann hervorgehen. Aber von irgend einem Mitgliede der engeren Schule wird eine praktische oder wissenschaftliche politische Thätigkeit nicht berichtet, — Milo z. B., der bekannte krotonische Feldherr, war gar kein Zögling, sondern nur ein Freund der Schule, ein schon reifer Mann, als sie erst gegründet wurde. Die von Pythagoras gestiftete Schule selbst, das eigentliche Collegium (σύστημα), blieb seiner blos wissenschaftlichen und pädagogischen Bestimmung unverbrüchlich treu. In den weiteren Anhängerkreisen dagegen mochte sich, wie die Bruchstücke pythagoreischer Schriften beweisen, schon frühzeitig die politische Schriftstellerei einfinden, und pythagoreische Staatsmänner mochten ihre freiwillige oder durch die politischen Verhältnisse ihnen aufgezwungene Musse mit der Untersuchung und Darstellung damals bewunderter Staatsverfassungen ausfüllen, wie z. B. mit der Darstellung der Verfassungen und Gesetzgebungen, welche in einem grauen Alterthume die Lokrer von Zaleukus, und in der späteren geschichtlichen Zeit die Katanenser von ihrem Landsmanne Charondas erhielten. Aber nur die geschichtliche Unwissenheit der späteren Zeit konnte die pythagoreischen Verfasser dieser Darstellungen mit den von ihnen besprochenen Gesetzgebern selbst verwechseln, und diese zu Schülern des Pythagoras machen, welche „nicht auf dem Forum, nicht in den Sälen „der Rechtsgelehrten, sondern in dem schweigsamen und „abgeschiedenen Heiligthume des Pythagoras jene Rechte „und Gesetze studirt hätten, welche sie hernach dem „damals blühenden Sicilien und Grossgriechenland er-

„theilten," wie der schönrednerische Seneka mit eben so viel rhetorischem Schwulst, als sachlichem Unsinn versichert. Nach einer ganz ähnlichen rhetorisch-bombastischen Quelle, — und wir sahen ja, dass Pythagoras schon frühzeitig ein Gegenstand romanhafter Darstellungen wurde, — schmecken denn auch Varros von Augustin citirte Worte: „dass Pythagoras die Wissenschaft von „der Regierung des Staates seinen Schülern zuletzt „überliefert habe, wenn sie schon gelehrt und weise und „vollkommen und glückselig gewesen wären." Solchen gelehrten und weisen und vollkommenen und glückseligen Wesen braucht man nicht erst zu lehren, wie sie einen Staat regieren sollen, und einem solchen leeren Phrasenkram legt ein vernünftiger Mensch trotz dem heiligen Augustin kein Gewicht bei, und nur die im Widerstreite mit allen geschichtlichen Zeugnissen in ihre selbsgeschaffenen Phantasiebilder verrannten Neueren konnten auf solche Autoritäten hin von einem vorwiegend politischen Zwecke der pythagoreischen Schule, und von einer desshalb in ihr stattfindenden wissenschaftlichen Pflege der Staatslehre faseln. Der Kreis von streng wissenschaftlichen Kenntnissen, den die Alten dem Pythagoras ausdrücklich beilegen, ist so ausgedehnt und gross, dass der bewunderungswürdige Mann den Ruhm der politischen Weisheit, welchen ihm die Neueren mit aller Gewalt aufdringen wollen, sehr füglich entbehren kann.

Es liegt also jetzt der wissenschaftliche Ideenkreis, welchen Pythagoras nach Griechenland verpflanzte, in voller Klarheit vor uns, und über ein bisher mit kimmerischem Nebel bedecktes Gebiet ist helles Licht verbreitet. Wir sahen, dass Pythagoras nicht blos einen sehr ausgebildeten religiös-spekulativen Ideenkreis, sondern auch schon das gesammte Gebiet der den Alten bekannten exakten Wissenschaften, die theoretische Mathematik: die Arithmetik und Geometrie sowohl, als auch die angewandten mathematischen Naturwissenschaften, die

Astronomie und mathematische Musik, in seiner Schule lehrte. Die gesammte spätere griechische Wissenschaft ging also aus der von Pythagoras gestreuten Saat hervor, entweder unmittelbar durch weitere Ausbildung der von Pythagoras gelehrten Disciplinen: der Mathematik, Astronomie und Musik, — die Gelehrsamkeit der ptolemäischen Periode steht noch ganz auf pythagoreischem Boden, — oder doch wenigstens mittelbar durch Anregung der Grundideen, wie bei der zur philosophischen Haupt-Disciplin, der Erkenntniss-Theorie sich entwickelnden Zahlenlehre. Es ist ganz überraschend, wie nachhaltig und langdauernd die Wirkung gerade der wissenschaftlichen Thätigkeit des Pythagoras war, während die von ihm so streng durchgeführte pädagogische und religiöse Organisation seiner Schule, welche den schützenden Wall für seinen religiös-spekulativen Ideenkreis bilden sollte, in der allgemeinen Katastrophe Grossgriechenlands, wie wir sehen werden, gänzlich zertrümmert wurde; offenbar zum wahren Vortheile der geistigen Entwicklung, für welche diese abgeschlossene Form eine drückende Fessel geworden wäre.

Des Pythagoras Verbannung und Tod.

So verbrachte Pythagoras lehrend und erziehend nahe an zwanzig Jahre in seinem Landsitze auf dem Gebiete des ehemaligen Sybaris, im Schoosse seiner Familie einer sorgenfreien Unabhängigkeit geniessend, von seinen Schülern fast göttlich verehrt, und nicht blos bei seiner Parthei und in seiner Adoptiv-Vaterstadt, sondern auch bei den Auswärtigen: den umgebenden Städten und Stämmen Siciliens und Italiens im höchsten Ansehen und Ruhme stehend, — sollen ihm doch sogar die Römer ihr Bürgerrecht ertheilt haben.[1520] Dabei, ganz seiner Neigung gemäss, durch seine ländliche Abgeschiedenheit von allem politischen Treiben entfernt, und im Stande seinem selbstgewählten Berufe und seinen wissenschaftlichen Arbeiten völlig ungestört zu leben, erfreute sich Pythagoras in der That einer seltenen und ungetrübten Wohlfarth, und erscheint neben dem mit ihm gleichzeitig in Unteritalien und Sicilien lebenden und darbenden Xenophanes als ein wahrer Günstling des Glückes. Dass auch seine Schule während dieser Zeit in höchster Blüthe stand, begreift sich bei solchen Verhältnissen von selbst. Enthalten spätere, wenigstens stark nach panegyrischer Uebertreibung schmeckende, und mit groben historischen Verstössen untermengte Berichte[1521] einen Kern von Wahrheit, so wäre die pythagoreische Schule während dieser ihrer Glanzperiode von den Zeitgenossen als eine wahre Pflanzstätte orthodoxer aristokratischer Gesinnung betrachtet worden; Pythagoreer hätten die Verfassung benachbarter

Staaten geordnet, wie z. B. Rhegions, ja sogar Tyrannen, wie z. B. Symichos, der Beherrscher der Kentorupiner am Aetna,[1522] hätten sich, durch den Umgang mit Pythagoras zur Sinnesänderung gebracht, freiwillig ihrer Herrschaft entäussert und ihren Bürgern die Freiheit wiedergegeben. Wie sehr sich alles Dies änderte, werden wir bald sehen.

Einer ähnlichen ungetrübten Wohlfahrt erfreute sich während dieser ganzen Periode auch Kroton, welches nach der Besiegung von Sybaris die erste Stadt nicht blos von Unteritalien und Sicilien, sondern auch von ganz Griechenland war; keine der übrigen griechischen Städte konnte sich weder an Umfang und Grösse des beherrschten Gebietes noch auch an innerem Wohlstand und Gedeihen mit Kroton messen. Ein überraschender Beweis für diese innere Blüthe und die mit ihr in Verbindung stehende Pflege aller Friedenskünste findet sich, — wo man ihn vielleicht am wenigsten suchen würde, — in den Sieger-Verzeichnissen der von den Griechen so hoch gefeierten olympischen, isthmischen und nemeischen Spiele: während dieser beiden Decennien bis zur 73. Olympiade (491 v. Chr.) führen diese Verzeichnisse eine Reihe von Krotoniaten als Sieger auf; in diesem Jahre, dem letzten vor dem Ausbruche der zerrüttenden Bürgerkämpfe in Kroton und bald darauf in ganz Grossgriechenland, finden sich auch die beiden letzten krotoniatischen Sieger, und von da an keine mehr.

Aber auch für das gesammte Griechenland waren diese beiden Jahrzehende im Allgemeinen eine Zeit des Friedens und der Ruhe, da seine beiden drohendsten Haupt-Gegner: die Perser und Karthager durch anderweitige Unternehmungen von einem Angriffe auf die Griechen abgezogen wurden. Denn die Perser hatten zwar schon Kleinasien und Jonien unterjocht und einen Empörungs-Versuch der Jonier unterdrückt, auch ihre Eroberungspläne zur Rache für die den Joniern geleistete Unterstützung

schon auf das eigentliche Hellas gerichtet, zunächst aber hatte Darius die skythischen Nomaden-Völker zu bekämpfen, welche die nördlichen Gränzen seines Reiches beunruhigten, und dann hatte er einen Eroberungszug gegen Indien unternommen. Die Karthager aber, welche sich auch schon einen grossen Theil der ihnen gegenüber liegenden Küste von Sicilien unterworfen hatten und allerdings die Besitznahme der ganzen Insel beabsichtigten, waren durch ihre Seekriege mit den Phokäern in Massilien (Marseille) und den Etruskern um den Besitz von Sardinien beschäftigt.

Diese Zeit der politischen Ruhe war nun auch eine Zeit der Ruhe für die Geister, ein allmäliger Uebergang aus dem vorhergegangenen Zeitalter der sieben Weisen zu dem auf die Perserkriege folgenden allgemeinen Aufschwunge der geistigen Bildung. Eines der Häupter der auch von Pythagoras so hochgeschätzten gnomischen Poesie, welche dem moralisirend-reflektirenden Zeitgeschmacke jener vorübergegangenen Periode ihren Ursprung verdankte, Theognis von Megara, war noch am Leben und starb erst zu Ende des jetzigen Zeitraumes (um 490 v. Chr.); Lasos der Dithyrambendichter und Lehrer des Pindar, lebte und dichtete ebenfalls in diesem Zeitraume; ein anderer sehr angesehener Meister der reflektirenden, an die gnomische Poesie sich anschliessenden Lyrik und Elegie, Simonides von Keos, war ein fast gleichaltriger Zeitgenosse des Pythagoras, denn er starb erst 467 v. Chr., 90 Jahre alt. Neben diesen Repräsentanten der älteren Dichtung war aber auch die neue, das sich entwickelnde Drama und insbesondere die Tragödie, ebenfalls schon vertreten; Thespis, Chörilus und Phrynichus hatten schon in den vorhergegangenen Decennien zu Athen die ersten Trauerspiele aufgeführt, und in der Mitte des jetzigen Zeitraumes (499 v. Chr.) brachte der 25jährige Aeschylus sein erstes Stück auf die Bühne. Die neue Zeit war also schon im Anbrechen, und ein Theil ihrer

späteren Koryphäen schon geboren, ja im Jünglingsalter, wie z. B. Pindar (geb. 518 v. Chr.); noch aber konnten die Zeitgenossen von dieser Zukunft Nichts ahnen. So war denn auch für den späteren wissenschaftlichen Aufschwung diese Periode eine Vorbereitungs-Zeit, und die Pflege der Wissenschaft einstweilen noch auf engere Kreise und auf Einzelne beschränkt. Anaximenes lebte noch in dem ersten Jahrzehend dieses Zeitraumes (bis 499 v. Chr.) mit Pythagoras gleichzeitig, und dass beide Denker einander kannten, steht wohl ausser allem Zweifel, wenn auch zwei angeblich unter ihnen gewechselte Briefe unächt sind;[1522] denn Beide sind Jonier und zwar ganz nahe Landsleute, der Eine aus Milet, der Andere aus Samos, und Beide sind völlig gleichaltrige Zeitgenossen. Der ebenfalls mit Pythagoras gleichaltrige Xenophanes lebte in Elea und in Sicilien, hatte aber sein philosophisches Lehrgedicht längst schon veröffentlicht und war wohl nur noch dichterisch thätig; dass aber Pythagoras und der den Zeitgenossen zugängliche populäre Theil seiner Lehre, wie es kaum anders denkbar ist, auch ihm wohlbekannt war, beweist ein uns erhaltenes elegisches Fragment, in welchem er sich über die pythagoreische Seelenwanderungs-Lehre lustig macht. Als Pythagoras, so spottet er,[1523]

> Einst, wie erzählt wird, an einem geprügelten
> Hunde vorbeiging,
> Und er Bedauern empfand, rief er voll Mitleid aus:
> Halt, und schlag ihn nicht mehr; denn eines befreundeten Mannes
> Seele hab' ich erkannt, als ich ihn schreien gehört.

Die hauptsächlichste wissenschaftliche Thätigkeit während dieses Zeitraumes findet sich daher in Kroton vereinigt; theils in der krotoniatischen Aerzteschule unter Demokedes, der die zoroastrische Lehre aus Persien mitgebracht hatte, und sie als den spekulativen allgemeinen Theil seinem ärztlich-physiologischen Ideenkreise zu

Grunde legte; theils in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, der die ägyptische Spekulation mit den mathematischen Disciplinen und den exakten Naturwissenschaften verband. Der grosse und reiche Strom der späteren griechischen Wissenschaft fliesst zum grössten Theile aus diesen beiden Quellen; der ganze allgemeine spekulative und erkenntniss-theoretische Theil durch Vermittlung des Hippasos aus der zoroastrischen Lehre der krotoniatischen Aerzteschule, — der ganze Kreis des mathematischen, theoretischen und angewandten Wissens und insbesondere die exakten, mathematisch-darstellbaren Theile der Naturwissenschaft: die Astronomie, Akustik, Optik, stammen aus der engeren pythagoreischen Schule; da von dem ägyptischen Ideenkreise nur die Seelenwanderungslehre zu den späteren Denkern überging, sein eigentlich spekulativer Kern aber, seine Gottheits- und Weltentstehungslehre, durch die Geheimhaltung der Schule während der ganzen Zeit ihres Bestehens, d. h. gerade während der Entwicklungszeit der griechischen Philosophie, unzugänglich blieb. Die ersten Veröffentlichungen der krotonischen Aerzte, z. B. eines Alkmäon und Brontinos, fallen daher wohl in diesen Zeitraum; und ein Theil der Schriften von Pythagoras selbst gehören offenbar auch dieser Periode an. Von seinem populären Gedichte: „die Niederfahrt in die Unterwelt," wird dies, wie wir sahen, ausdrücklich berichtet; aber auch Haupt-Theile der heiligen Sage: die Kataposis, die Diatheken und wohl auch die Darstellung des national-griechischen Mythenkreises, können nur in diesem Zeitraume entstanden seyn, da sie auf den engeren Schülerkeis und die orphischen Weihen, auf die ganze fertige Organisation der pythagoreischen Schule Rücksicht nehmen, und den eigentlich spekulativen, offenbar in Aegypten schon aus den Quellen übersetzten und niedergeschriebenen Theil auf diese Weise den Lehrbedürfnissen der Schule anpassen.

So waren also für Pythagoras unter seiner wissenschaftlichen und Lehrer-Thätigkeit in Ruhe und Friede zwei Jahrzehende vorübergegangen, und er hatte die allgemeine Wohlfarth Krotons und Griechenlands in vollem Maasse getheilt. Zu Ende dieses Zeitraumes jedoch (um 490 v. Chr.) entluden sich die Stürme, welche sich in dieser langen Friedens- und Ruhezeit angesammelt hatten, mit um so grösserer Heftigkeit; äussere Kriege und innere politische Unruhen, von welchen auch Pythagoras hart betroffen wurde, brachen in Griechenland und Unteritalien fast zu gleicher Zeit aus. Darius begann seine ersten Angriffe auf Griechenland und insbesondere auf Athen unter dem Rathe und der Führung des von den Athenern verjagten Pisistratiden Hippias (von 493 — 490 v. Chr.); Xerxes wiederholte diesen Angriff ein Jahrzehend später (480 v. Chr.), und schloss mit den Karthagern ein Bündniss, so dass auch diese in Sicilien einfielen. Unterdessen die festländischen Griechen mit den Persern, und die Sikelioten mit den Karthagern um ihre Unabhängigkeit kämpften, zerfleischten sich die unteritalischen Griechen in erbitterten Bürgerfehden, und sanken so von ihrer bisherigen Macht und Grösse herunter, während Sicilien und Griechenland, und insbesondere Syrakus und Athen, nach glücklicher Beendigung ihrer Kämpfe sich auf den Gipfel ihrer Macht und Grösse erhoben.

In diese unglückseligen Bürgerfehden, welche zunächst in Kroton zwischen der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei und dem Volke ausbrachen, ward nun auch Pythagoras und seine Schule mit hineingezogen, weil der eigentliche Kern der Aristokratie, und insbesondere die Leiter sowohl der aristokratischen wie der demokratischen Parthei, die Einen seine Anhänger, die Andern seine Feinde, ehemalige Schüler von ihm waren, so dass der ganze Partheikampf nothwendig auf seine Schule und auf ihn selbst zurückfallen musste. Alte krotonische Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα τῶν Κροτωνι-

ατῶν),[1524] also offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber, gewähren uns über diese Vorgänge völlig genaue und ausführliche Nachrichten, die uns in einem Bruchstücke aus der Lebensbeschreibung des Pythagoras durch Apollonius von Tyana[1525] glücklicher Weise noch erhalten sind.

Zuerst entwickelt der alte Berichterstatter recht gut und verständig die Gründe der beginnenden und wachsenden Unbeliebtheit der Pythagoreer, wie dieselbe, nach Verfliegen jenes ersten Begeisterungs-Rausches für Pythagoras, den Verhältnissen gemäss nothwendig nach und nach eintreten musste. Er beginnt mit den Veranlassungen der Gehässigkeit, welche in den Privatverhältnissen der Pythagoreer lagen, und schliesst mit den zu diesen persönlichen Veranlassungen hinzutretenden allgemeinen Ursachen der bürgerlichen und politischen Unzufriedenheit.[1526] „Schon gleich in ihrer Jugend hätten sie „durch ihre abgesonderte Erziehung in dem pythago„reischen Kollegium die Missgunst der Menge auf sich „gezogen. Denn so lange Pythagoras, Allen zugänglich, „in Kroton gelebt, sey er sehr beliebt gewesen; als er „sich aber ganz in den Kreis seiner Schüler zurückge„zogen, habe das abgenommen. Auch hätte man sich's „wohl noch gefallen lassen, ihm selber als einem Fremden, „vom Auslande Gekommenen, nachzustehen; dass aber „auch die Schüler, als Einheimische, sich einbildeten, einen „Vorrang zu haben, das wurde ihnen sehr verargt, und „man betrachtete daher ihre Verbindung als gegen das „Volk gerichtet. Da nun die jungen Leute zu den „Vornehmen und Reichen gehörten, so sey es von selbst „gekommen, dass sie mit zunehmendem Alter nicht blos „in ihren Familien die Ersten wurden, sondern auch in „Gemeinschaft mit einander den Staat regierten, indem „sie einen grossen Klubb, eine Hetärie (*ἑταιρείαν*) gebildet „hätten, und so, obgleich nur eine kleine Minderzahl im „Verhältniss zur Bürgerschaft bildend und deren Denk-

„und Lebensweise nicht theilend, die öffentlichen Geschäfte „verwalteten.“ Dazu sey nun auch politische Unzufriedenheit mit der Staats-Verfassung hinzugekommen. [1527] „So lange die Krotoniaten nämlich nur ihr eigenes „ursprüngliches Gebiet besessen hätten, und daher Pythagoras in Kroton gewohnt, wäre die seit der Gründung „fortdauernd bestehende Verfassung, die aristokratische, „unverändert geblieben, obgleich so missbeliebt, dass man „nur auf einen günstigen Zeitpunkt gewartet habe sie „umzustossen. Nach dem in Folge der Besiegung von „Sybaris stattgefundenen Wegzuge des Pythagoras von „Kroton und seiner Uebersiedelung in das eroberte sybaritische Gebiet, dessen Vertheilung den Wünschen der „Menge auch durchaus nicht entsprochen hätte, habe sich „diese Unzufriedenheit gegen die Pythagoreer, als den „eigentlich herrschenden Haupt-Theil der Aristokratie „immer mehr gesteigert, der lang verhaltene Groll sey „endlich ausgebrochen, und die Menge hätte sich gegen „die Pythagoreer erhoben.“ Zu diesem Ausbruch aber hätten Glieder der aristokratischen Parthei selbst, die eigenen Verwandten und Angehörigen der Pythagoreer mitgewirkt. [1528] Denn „Urheber und Anführer dieser „Auflehnung seien die den Pythagoreern als Verwandte „und Hausgenossen am nächsten Stehenden gewesen. „Dies habe seinen Grund darin gehabt, dass das Meiste „im Betragen der Pythagoreer gegen diese Näherstehenden „eben so kränkend gewesen wäre, wie für jeden Ersten-„Besten, so sehr hätten sie sich von allen Uebrigen „abgesondert und zurückgezogen. Gerade diese Nicht-„achtung aber hätte man unter die grössten Unbilden „gerechnet; [1529] denn die Pythagoreer hätten nur Pythagoreern die Hand gereicht, von den Hausgenossen aber „Niemanden als nur den Eltern. Noch übler aber hätten „die Verwandten aufgenommen, dass die Pythagoreer unter „sich eine gemeinschaftliche Kasse gemacht, und so ihr „Vermögen den Ihrigen entzogen hätten.“ Diese Ab-

sonderung war denn allerdings eine sehr üble Folge der von dem gewöhnlichen geselligen und Familien-Verkehr ganz abgeschiedenen pythagoreischen Erziehung, und die von Pythagoras wohl schwerlich vorausbedachte Kehrseite der durch seine Erziehung hervorgebrachten Charakterbildung. Welchen üblen Eindruck namentlich die Unterlassung des als Grusses allgemein üblichen Handschlages machte, die in der That nur als ein Zeichen des Hochmuthes betrachtet werden konnte, das erhellt aus der Anklage, in welcher die „verschmähte Rechte" ausdrücklich eine Rolle spielt. Eine noch unseligere Nachahmung der pythagoreischen Schule und ihrer Einrichtungen aber war die Errichtung eines Klubbs, einer Hetärie, mit gemeinschaftlicher Kasse, welche die Verwandten mit Vermögens-Verlusten bedrohte. Man müsste die menschliche Natur nicht kennen, um nicht zu begreifen, wie sehr gerade diese beiden Beschwerden der gekränkten Ehrliebe und der bedrohten Interessen bei den Betreffenden böses Blut hervorbringen mussten. Gleich übel und Argwohn erregend musste diese Absonderung in eine geschlossene Verbindung mit gemeinschaftlichem Vermögen zugleich in den weiteren Kreisen nicht blos des Volkes, sondern auch der aristokratischen Parthei selbst erscheinen, da ein solcher Klubb offenbar die Grundlage zu einer, Aristokratie und Volk gleichmässig bedrohenden, die Freiheit des ganzen Staates untergrabenden Oligarchie in sich enthielt, und, wenn auch nicht mit dieser Absicht gestiftet, doch wenigstens zu diesem Zwecke missbraucht werden konnte. Auf diese Weise mussten die Pythagoreer als eine oligarchisch sich absondernde Minderheit sich gleichmässig das Volk und die Aristokratie zu Feinden machen. „Als daher", fährt unser alter Berichterstatter fort,[1520] „die eigenen Angehörigen „den Hader begannen, so fiel die übrige Menge bereitwillig „dieser Feindschaft bei."

„Zu derselben Zeit nun[1521] redeten der früher aus „der pythagoreischen Schule ausgestossene Hippasos,

„und ein gewisser Diodoros und Theages, — wie wir „sehen werden, im Rathe der Tausend selbst, — zu „Gunsten demokratischer Reformen, indem sie verlangten, „dass die gesammte Bürgerschaft, und nicht blos jene aus „den alten Geschlechtern sich ergänzenden Tausende, „an der Herrschaft und der Volks-Versammlung Theil „haben, und dass die jedesmal Regierenden einem aus der „gesammten Bürgerschaft durch's Loos erwählten Aus- „schusse Rechnung ablegen sollten; wobei sie zugleich, „wie aus dem weiteren Verlauf der Erzählung erhellt, „den Antrag stellten, dass zum Behufe der weiteren Be- „rathung eine allgemeine Volksversammlung solle einberufen „werden.“ Es ist klar, dass es sich hier um sehr praktische und brennende Interessen handelte, und dass die Nachrichten sich auf einem ganz realen und geschichtlichen Boden bewegen. „Diesen Anträgen hätten zwar Demo- „kedes“, der Schwiegersohn des berühmten krotoniatischen Feldherrn und Staatsmannes Milo, der Vorstand der krotoniatischen Aerzteschule „und mit ihm Meto“, — wahrscheinlich Meno, der Schwiegersohn des Pythagoras,[1531] „nebst Alkimachos und Deimachos“, also offenbar die Häupter der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei, „Widerstand entgegengesetzt, um zu „verhindern, dass die herkömmliche, von den Vätern „ererbte Verfassung aufgelöst würde;“ wobei sie sich natürlich, wie der Zusammenhang von selbst ergibt und später noch ausdrücklich erwähnt wird, auch gegen die Zusammenberufung einer Volksversammlung aussprachen, von der nur ein ihnen ungünstiges Resultat zu erwarten war. „Allein bei der Abstimmung hätten die für die „Volkssache Sprechenden die Oberhand behalten.“ Man sieht, wie eng die beiden krotoniatischen Schulen mit einander zusammenhingen, und begreift, wie sie auf diese Weise innerhalb der Aristokratie selbst eine bedeutende und durch ihren Zusammenhalt mächtige Parthei bilden konnten, welche zwar den Namen des Pythagoras

trug, dessen Schüler sie ja auch der Mehrzahl nach waren, deren politische Leitung aber offenbar in den Händen des Demokedes lag, der in Kroton selbst lebte, während Pythagoras ein Zwanzig bis Dreissig Stunden weit entfernt war. Diese Stellung des Demokedes erhellt aus dem ganzen Verlaufe der Erzählung, und die Krotoniaten würden nicht später einen Preis auf seinen Kopf gesetzt haben, wenn sie ihn nicht als den eigentlichen Führer der Parthei betrachtet hätten. Zugleich aber erhellt, wie verhasst die Pythagoreer seyn mussten, da die Anträge auf eine so tief einschneidende Reform unter der Aristokratie selbst eine beistimmende Mehrheit für sich haben konnten. Denn dass hier von Verhandlungen und Abstimmungen im Rathe der Tausend, der bisher regierenden „Väter der Stadt" die Rede ist, und nicht von einer allgemeinen Volks-Versammlung, die erst in Folge dieser Verhandlungen Statt findet, ergibt sich nicht blos aus dem Zusammenhang, sondern wird auch im Verlaufe des Berichtes noch ausdrücklich erwähnt.[1532] Die „für das Volk Sprechenden" mussten also aus dem eigenen Schoosse der Tausend hervorgehen, und die zu Gunsten des Volkes stimmende Mehrheit mussten nothwendig Mitglieder dieses grossen Rathes seyn. Die Aristokratie war also schon unheilbar in sich selbst gespalten und trug den Keim ihres Unterganges in sich. Wenn uns daher berichtet wird, Pythagoras habe seinen Schülern bei jeder Gelegenheit eingeschärft:[1533] Mit allen Mitteln und selbst den strengsten, wie bei Krankheiten mit Brennen und Schneiden, müsse man vertilgen und ausrotten — aus der Seele die Unwissenheit, aus dem Bauche die Ueppigkeit, aus dem Staate den Bürgerzwist, aus der Familie die Uneinigkeit, und aus Allem endlich die Maasslosigkeit, — so hatte diese Ermahnung, wie wir sehen, in den vorhandenen wirklichen Verhältnissen ihren nur allzu triftigen Grund; obgleich sie, aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen und vereinzelt, wie sie uns überliefert

wird, auf den ersten Anblick wie ein leerer Gemeinplatz aussieht. Denn sie gehört zu jenen einfachen Wahrheiten, deren Schwierigkeit nicht im Verstehen und Begreifen, sondern in der Befolgung und Ausführung liegt, und deren Gewicht nur Derjenige ganz fühlt, dem sie sich, wie hier dem Pythagoras, unmittelbar aus dem Leben durch die Erfahrung aufdrängen. In den nachfolgenden, durch beständige politische Unruhen und Kämpfe verbitterten Jahren seines langen Lebens wird denn auch Pythagoras noch oft genug Gelegenheit gehabt haben, diese Ermahnung einzuschärfen, da man solche gute Lehren in der Regel gerade dann am meisten zu geben pflegt, wenn sie am wenigsten befolgt werden. „Als nun hierauf", fährt der alte Berichterstatter fort,[1534] „die Menge zusammenkam", also eine allgemeine Volks-Versammlung gehalten wurde, „traten Kylon und Ninon als Redner auf, „Jener aus den Vornehmen und Reichen", wie angegeben wird aus einem sybaritischen Adelsgeschlechte,[1535] „Dieser „aus dem Volke; Beide führten, sich in die Reden theilend, „die Anklage gegen die Pythagoreer;" auch Hippasos, wie Kylon von sybaritischer Herkunft,[1535] betheiligte sich, wie wir sehen werden, bei der Anklage, indem er dem Ninon das Material zu seiner Rede lieferte. Gleich Hippasos war auch Kylon ein persönlicher Gegner des Pythagoras und seiner Schule, denn er war noch nicht lange[1536] entweder wie Hippasos ebenfalls aus der Schule ausgestossen,[1535] oder bei seiner Bewerbung um die Aufnahme in die Schule abgewiesen worden.[1536] Diese Ehrenkränkung brachte aber bei ihm eine um so grössere Erbitterung hervor, als er, anderen Nachrichten zu Folge,[1536] „nicht blos durch Geschlecht, Ansehen und Reichthum „einer der Ersten in Kroton war, sondern auch von Charakter heftig, gewaltthätig, tobsüchtig und tyrannisch, „so dass seine durch den verletzten Ehrgeiz aufgestachelte „Rachgier, unterstützt durch die Macht seines Reichthumes und seines grossen Anhanges eine der bedeutendsten

„Mit-Ursachen dieses leidenschaftlichen und langdauernden „Kampfes gegen die Pythagoreer war.“ Auch hier also zeigt sich wieder dasselbe Zusammentreffen persönlicher Motive mit den allgemein wirkenden Ursachen der politischen Zustände, wie wir es bisher durchgängig bemerkten und wie es ja auch den menschlichen Dingen natürlich ist. Kylon begann nun die Anklage mit einer längeren und ausführlicheren Rede, welche Jamblich in seinem kopflosen Auszuge des alten Berichterstatters weglässt, obgleich er sie so erwähnt, als ob er sie eben des Näheren besprochen hätte;[1537] sie enthielt wahrscheinlich den allgemeineren politischen Theil der Anklage; da sich der zweite Redner, der Vertreter der Volksparthei, Ninon, die eigentliche Volks-Bearbeitung: die Verläumdung und die persönliche Hetzerei vorbehalten hatte. „Denn nach Beendigung des kylonischen „Vortrages“, welcher, wenn er vereinzelt geblieben wäre, die beabsichtigte Wirkung, wie es scheint, noch nicht gethan hätte, „machte Ninon seinen Angriff, indem er „vorgab die geheimgehaltenen Lehren (ἀπόῤῥητα) der Pytha„goreer aufgespürt zu haben, und ein Buch vorwies, das „zu diesem Zwecke betrügerisch geschmiedet und mit „Dingen angefüllt war, welche die Pythagoreer aufs „Möglichste gehässig machen sollten. Es führte den Titel „der von den Pythagoreern am höchsten und heiligsten „gehaltenen Schrift, ihrer „heiligen Sage“, jenes uns wohlbekannten dogmatisch-philosophischen Gedichtes des Pythagoras, welches nur beim Eintritt in die orphischen Weihen mitgetheilt wurde, allen Uneingeweihten aber, sogar den Elementarschülern der pythagoreischen Schule selbst, völlig unzugänglich war, und daher dem argwöhnischen Volke als ein höchst verdächtiges Geheimniss erscheinen musste. Diese untergeschobene „heilige Sage“ rührte nun nicht, wie der alte Berichterstatter anzunehmen scheint, vom Ankläger selbst, sondern wie eine andere Nachricht ausdrücklich angibt,[1538] von Hippasos her, und war,

wie ebenfalls ausdrücklich berichtet wird, von Diesem eigens zu dieser Anklage verfasst. Die Herkunft von einem der Schule näher Stehenden hat denn allerdings schon an sich eine grössere innere Wahrscheinlichkeit, denn die Schrift musste doch, um täuschen zu können, wenigstens einen pythagoreischen Anstrich haben; ihr Inhalt aber beweist diese Voraussetzung: denn er konnte, wie wir sogleich sehen werden, nur von Jemanden herrühren, der länger in der pythagoreischen Schule gelebt und ihre Eigenthümlichkeiten kennen gelernt hatte. Wie schlau aber diese Fälschung auf das ohnehin erregte und urtheilslose Volk berechnet war, ergibt sich von selbst; sie musste bei ihm einen doppelt günstigen Eingang finden, denn sie reizte seine Neugier und befriedigte seine Leidenschaft. „Diese Schrift „nun liess der Redner von dem Staats-Schreiber“, dem amtlichen Schriftführer bei allen öffentlichen und gerichtlichen Verhandlungen, „der Versammlung vorlesen“,[1537] wie es gesetzlicher Brauch bei allen als Beweismitteln beigebrachten Schriftstücken war, damit über die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit des Vorzulesenden kein Zweifel bestünde; im vorliegenden Falle eine wahre Komödie. „Als Probe des Inhaltes“ gibt der alte Berichterstatter an:[1538] „Die Genossen und Freunde seyen den Göttern „gleich zu halten, die Uebrigen aber wie unvernünftige „Thiere zu behandeln; denselben Ausspruch in Versen „pflegten die Schüler auch in Bezug auf Pythagoras selbst „im Munde zu führen:

„Gleich den seligen Göttern hoch hält er die Freund' und Genossen,
„Aber die Uebrigen lässt er ganz ausser Beachtung und Zählung.“

„Und desshalb lobe Pythagoras den Homer, dass „dieser die Könige „Hirten der Völker“ nenne, weil Homer hierdurch als ein ächter Aristokrat andeute, dass „die Menge wie eine Vieh-Herde (βοσκήματα) zu betrachten sey. Den Bohnen erkläre Pythagoras den Krieg,

„weil sie die Werkzeuge des Loosens und Abstimmens „seyen, durch welches nach dem Begehren der Volksparthei ein Jeder zur Verwaltung der öffentlichen Aemter „sollte gewählt werden können. Ferner reize er zum „Streben nach der Gewaltherrschaft auf, indem er sage: „es sey besser Einen Tag lang Stier zu seyn, als sein „ganzes Leben lang Ochse. Auch lobe er wohl das Festhalten am herkömmlich Gesetzlichen bei Anderen, sie „selbst aber, die Pythagoreer, heisse er von ihrer erlangten Einsicht Gebrauch zu machen;“ offenbar eine Anspielung auf jene Verse in den Diatheken:

Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
Lenke nach ihr dein Herz und auf ihrem Pfade nur wandle;

ein paar Verse, welche in der Schule sprüchwörtlich geworden seyn mochten. — Der Art also waren die Lehren, welche Hippasos in seiner Fälschung dem Pythagoras in den Mund legte; es werden wohl, nach den gegebenen Beispielen zu urtheilen, meistens Sinnsprüche und Sittenlehren gewesen seyn, einzelne jener Akusmata, wie sie der pythagoreischen Schule eigenthümlich waren, und wie Hippasos sie während seiner Lehrzeit als Akusmatiker oft genug gehört hatte. Von diesen Sprüchen also wählte er aus, was sich gehässig verdrehen liess, und stellte es in seiner Schmähschrift zusammen. Die meisten dieser Verdrehungen sind so plump, dass man nicht weiss, soll man sich mehr über die Bosheit des Verläumders, oder mehr über die von ihm vorausgesetzte Dummheit der Hörer wundern. Man sieht, wie alt schon die Praxis jener Klugheitsregel ist, welche Göthe seinem Ausspruche über die Volksberückung anhängt:

„Soll man das Volk betrügen? Ich sage nein.
„Doch willst du sie belügen, mach's nur nicht fein.“

In seiner eigenen Rede endlich [1540] „stellte Ninon „die ganze Philosophie in Bausch und Bogen als eine

„Verschwörung gegen das Volk hin, und forderte die „Versammlung auf, die Stimme der pythagoreischen Gegen- „parthei ganz und gar nicht anzuhören, sondern daran zu „gedenken, dass sie zu dieser Volksversammlung ja auch „gar nicht hätten zusammen kommen können, wenn in dem „Rathe der Tausend, in der Vorberathung, der Gegen- „Antrag der Pythagoreer: eine Volks-Versammlung nicht „zu berufen, die Mehrheit erhalten hätte und angenommen „worden wäre; Diejenigen, welche, soweit es in ihrer „Macht stand, hätten verhindern wollen, dass man die „Anderen höre, verdienten auch nicht, dass man sie reden „lasse. Die von ihnen zurückgewiesene Rechte," — die Pythagoreer unterliessen ja bei Nicht-Pythagoreern den als Gruss allgemein üblichen Handschlag, — „diese verschmähte „Rechte müsse ihnen feindlich seyn, wenn man zur Ab- „stimmung die Hände erhebe, oder beim Stimmensammeln „den Stein in die Urne werfe. Sie müssten endlich beher- „zigen, wie schmachvoll es sey, dass Diejenigen, die im „Kampfe gegen Sybaris am Traeisflusse Dreimal hundert- „Tausende besiegt hätten, jetzt durch die Ränke des „tausendsten Theiles dieser Zahl in ihrer eigenen Stadt „unterjocht würden." Mit diesem Knall-Effekte schloss die Rede, ein wahres Kunstwerk demagogischer Rhetorik, und scheint denn auch in der That ihren Zweck erreicht und den Pythagoreern alle Vertheidigung abgeschnitten zu haben, da von Gegen-Debatten der angeklagten Parthei nicht das Mindeste berichtet wird; es war freilich das kürzeste Mittel die Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn man sie gar nicht zum Wort kommen liess.

Nach dieser tumultuarischen Volks - Versammlung, welche lebhaft an moderne Seitenstücke erinnert, — denn ewig, wie der Koheleth sagt, fliessen dieselben Ströme in dasselbe Meer, — scheint während der nächsten Zeit unthätige dumpfe Gährung eingetreten zu seyn, offenbar weil man sich erst noch im Vorstadium des Kampfes befand und keine der Partheien über die weiter zu ergrei-

fenden Maassregeln recht im Klaren war; obgleich der gesetzliche Zustand der Dinge sich eigentlich schon aufgelöst hatte, wenn es auch in der Versammlung zu keinem bestimmt formulirten Beschlusse gekommen war. Vielleicht wäre der drohende Sturm noch zu beschwören gewesen, wenn die pythagoreische Parthei dem begründeten Theile der Beschwerden Rechnung getragen und mit verständiger Nachgiebigkeit von ihren offenbar missbrauchten oder doch wenigstens unzeitgemäss gewordenen Vorrechten dem Volke Etwas aufgeopfert hätte, um im Stande zu seyn mit desto grösserer Energie den unbegründeten Beschwerden entgegenzutreten und das Wesentliche der alten Verfassung aufrecht zu erhalten, wie dies die römischen Patricier ihrer Volksparthei gegenüber mit zäh widerstrebender, aber doch zuletzt in's Unvermeidliche sich fügender Klugheit thaten, und dabei ihre Vorrechte zwar auch eines nach dem andern mit der Zeit hinsterben sahen, aber doch erst, nachdem sie in unvergleichbar längerer Dauer deren Existenz gefristet hatten.

Die das Volk, wie es scheint, zu gering und sich selbst zu hoch schätzenden Pythagoreer zeigten aber weder so viel ruhige Besonnenheit, noch so viel kaltblütige Energie, als nöthig gewesen wäre um dem Sturme die Spitze zu bieten. Denn sie begingen nach einigen Tagen, als ob gar Nichts vorgefallen sey, ihr jährliches Musen-Fest, die Erinnerungs-Feier an das glänzende erste Auftreten des Pythagoras, womit er vor nun 20 Jahren sein Ansehen und seinen Einfluss in Kroton begründet hatte, indem er vor dem Rathe der Tausende jene berühmte Rede hielt, welche einen solchen Begeisterungs-Rausch hervorbrachte, dass der Rath durch die Abschaffung der Nebenweiber eine förmliche, das aristokratische Regiment reinigende und befestigende Sitten-Reform einführte und zum ewigen Gedächtniss dieser Reform beschloss, den Musen einen Tempel zu erbauen, weil Pythagoras diese Göttinnen in seiner Rede als die Stifterinnen der Eintracht

und Harmonie, — welcher Kontrast zur Gegenwart! — ja als die Urheberinnen der gesammten Welt- und Staats-Ordnung geschildert und angerufen hatte. Diese Glanz-Epoche ihres Beginnes wurde von der Schule und ihren Anhängern alljährlich gefeiert, und da in der Zwischenzeit fast die ganze jüngere Generation der krotonischen Aristokratie ihre Bildung in der pythagoreischen Schule erhalten hatte, so mochte das Fest in der Stadt selbst nach und nach zu einer wahren Prunk- und Ehren-Feier der gesammten pythagoreischen Parthei geworden seyn. Bei dem Volke dagegen war das Fest wohl nie sehr beliebt gewesen, da es an eine Reform erinnerte, welche schon gleich bei ihrer Einführung höchst unpopulär war und bei der Masse murrende Unzufriedenheit erregte, weil vorzugsweise der weibliche Theil der unteren Stände hart von ihr betroffen wurde. Damals war dieser Groll zwar unter dem allgemeinen Jubel unbeachtet verhallt, und hatte wohl auch unter der bisherigen durch die Besiegung und Besitznahme von Sybaris an Ehrerbietung und Macht befestigten Herrschaft der aristokratischen Parthei nur unter der Asche vergessen fortgeglimmt. Stand doch das aristokratische Regiment in solchem Ansehen, dass selbst die noch weit bedeutendere Unzufriedenheit des Volkes über die partheiische Vertheilung der sybaritischen Ländereien nicht zum Ausbruche gekommen war. Jetzt aber bei der allgemeinen Erbitterung, welche sich die Pythagoreer sowohl von Seiten des Volkes, als auch der Aristokratie selbst zugezogen hatten, und von welcher die letzten Vorgänge nicht blos in der geradezu feindseligen Volks-Versammlung, sondern auch in der vorhergegangenen Sitzung des Rathes der Tausende, ein nicht zu verkennendes Zeugniss gaben, jetzt kamen die Erinnerungen, welche das Musenfest aufregte, sehr zur Unzeit, und es war mehr als Unklugheit, es war übermüthig herausfordernde Verachtung, wenn die Pythagoreer gerade jetzt dies Fest mit dem gewohnten Prunke feierten. „In der That kam", wie der alte Berichterstatter

weiter erzählt,[1541] „die in der letzten Volks-Versammlung so „gehässig aufgestachelte Erbitterung durch dieses Fest zum „Ausbruch. Denn als die Pythagoreer in einem Hause nahe „beim Appollotempel, — andere Nachrichten nennen das Haus „des berühmten Milo [1542] — zu einem grossen Festmahle „(πανδαισία) versammelt waren und eben die Opferhandlun- „lungen verrichteten, rottete sich die Masse schaarenweis „zusammen und begann einen förmlichen Angriff. Die „Pythagoreer, die Gefahr noch zur rechten Zeit bemer- „kend, flüchteten sich zum Theil, offenbar durch die Neben- „und Hintergebäude, in ein benachbartes öffentliches Gast- „haus, zum Theil entkamen sie, wie Demokedes und die „Jüngeren, aus der Stadt nach Plateä," einem, wie es scheint, an der Meeresküste gelegenen Orte. Dieser Angriff überraschte demnach die Pythagoreer völlig unvorbereitet, sie waren nicht im Stande Widerstand zu leisten und sich zu vertheidigen, sie hatten also auch nicht an die geringste Vorsichts-Maassregel gedacht; ein Zeichen ihrer unglaublichen Verblendung. „Jetzt löste denn „die Volkspartei die bisherige aristokratische Verfassung „auf,[1543] und führte eine demokratische ein, und die ersten „Ergebnisse der neuen Ordnung der Dinge waren ein „paar Volksbeschlüsse, welche den Demokedes für schuldig „erklärten, die Jugend zur Gewaltherrschaft aufgestiftet „zu haben, und einen Preis von 3 Talenten (7000 fl.) „auf seinen Kopf setzten;" ein klarer Beweis, dass man den Demokedes als den eigentlichen Führer der pythagoreischen Parthei betrachtete.

Demokedes seiner Seits sammelte an seinem jetzigen Aufenthaltsorte die versprengten Pythagoreer und die ihm gleichgesinnten Glieder der aristokratischen Parthei um sich, — offenbar mit deren Hausgenossen und Sklaven, deren ja die Vornehmen und Reichen in den grossgriechischen Städten, wie wir sahen, zum Bebauen ihrer Ländereien, zur Betreibung ihrer Industrie und Schifffahrt, ja zum blossen Prunk und Luxus ganze Schaaren besassen,

und es bildete sich auf diese Weise ein Heerhaufe, welcher zahlreich genug war um die Volkspartei zu bekriegen. „Es kam zu einer Schlacht, in welcher das Volk „unter dem schon früher als eines der Häupter des Auf„standes erwähnten Theages siegte, und Demokedes, wie „es scheint, im Treffen fiel; so dass der von Staatswegen „versprochene Preis dem Theages zuertheilt wurde.“ Damit war aber der Kampf keineswegs beendigt; im Gegentheile, die Partheien scheinen sich ziemlich die Wage gehalten, und einen erbitterten kleinen Krieg geführt zu haben.

„Da Stadt und Land hierdurch viel Ungemach erlit„ten,[1654] ohne dass ein Ende abzusehen war, so wurde, „um zu einer Entscheidung zu kommen, eine öffentliche „Anklage gegen die Flüchtlinge eingeleitet, und das „Schiedsgericht dreien anderen Städten: Tarent, Metapont „und Kaulonia, übertragen, welche zu diesem Zwecke „Abgesandte nach Kroton schickten. Durch Geld bestochen“, sagt der alte Berichterstatter mit ausdrücklicher Berufung auf „Denkwürdigkeiten von Krotoniaten“ selbst, d. h. doch wohl von Mitgliedern der krotonischen Aristokraten-Parthei, „thaten die Abgesandten den Ausspruch, dass die „Angeklagten als schuldig zu verbannen seyen.“

„Diese Entscheidung benutzte denn die nun in der „Oberhand befindliche Volksparthei,[1545] um auch noch alle „übrigen mit dem jetzigen Zustande der Dinge Unzufrie„denen aus der Stadt zu vertreiben;“ das sind aber offenbar Diejenigen aus der Aristokratie, die es im Anfange mit dem Volke gegen die Pythagoreer hielten, und daher nicht mit diesen ausgewandert waren, nicht an dem Kriege gegen die Volksparthei theilgenommen, sondern vielleicht sogar mit diesen gegen die Flüchtlinge gekämpft hatten, nun aber eine Bewegung verwünschen und bereuen mussten, die aus einer von ihnen eingeleiteten und zu ihren Privatzwecken begünstigten Wühlerei zu einem ihre Rachepläne weit übersteigenden völligen Umsturze heran-

gewachsen war, und nicht blos die ihnen verhassten Pythagoreer, sondern auch sie selbst mit einem allgemeinen Untergange bedrohte. Jetzt trat denn dieser Untergang der gesammten aristokratischen Parthei und zwar im vollständigsten Umfang ein. „Denn die losgelassene Rach-„gier des Volkes dehnte den Ausspruch des Schiedsge-„richtes sogar auf die noch unmündigen, ganz schuldlosen „Kinder der Flüchtlinge aus, indem es auch diese in die „Verbannung stiess," „„da man ja keine Gottlosigkeit „begehen, und nicht die Kinder von den Eltern trennen „dürfe,"" wie die eigenen Worte des Pythagoras lauteten, mit denen er einst in seiner berühmten Senats-Rede das die Eintracht der Familien untergrabende Verhältniss der Nebenfrauen gebrandmarkt hatte; Worte, die jetzt das Volk mit einem von treuem Gedächtniss und lang verhaltenem Groll zeugenden Hohne auf diese Weise in Anwendung brachte. „Zum Abschlusse aller dieser Rachemaass-„regeln schnitt nun das Volk den Verbannten auch noch „ihre Einkünfte ab," — womit natürlich alles weitere Kriegführen von selbst ein Ende hatte, — „indem es ihre „Güter einzog, und eine neue Vertheilung der Ländereien, „natürlich zu seinem Vortheile, in's Werk setzte." So machte es denn auch noch seiner letzten und heftigsten, schon so lange genährten Unzufriedenheit Luft, und verschaffte seinen Beschwerden über die ungerechte Vertheilung des sybaritischen Gebietes durch die aristokratische Parthei auf deren Kosten eine gründliche und mehr als ausgleichende Genugthuung.

So verläuft diese Erzählung völlig naturgetreu und dem allgemeinen Gange der menschlichen Dinge gemäss von den ersten unscheinbaren Anfängen der Begebenheiten an bis zur endlichen Katastrophe. Die einzelnen Vorfälle reihen sich einfach an einander an, das Triebwerk der Leidenschaften, das ihnen zu Grunde liegt, tritt klar hervor, und die Verflechtung der Persönlichkeiten und ihrer Privat-Verhältnisse mit den allgemeinen politischen

Zuständen führt die Katastrophe fast mit Nothwendigkeit herbei.

Mit dieser Katastrophe bricht jedoch die Erzählung des alten Berichterstatters ab, denn sie ist leider nur ein Bruchstück. Dennoch müssen wir zufrieden seyn, dass sie uns erhalten ist, da sie uns die einzigen vernünftigen und sachlich genügenden Erklärungen über die Ursachen gibt, welche den Sturz der so lange bestandenen Verfassung und der durch sie herrschenden aristokratischen Parthei herbeiführten und den Pythagoras sammt seiner Schule in denselben hineinzogen. Ganz insbesondere aber ist diese letztere Nachweisung, wie Pythagoras trotz seiner persönlichen Abneigung gegen alle politische Thätigkeit gerade durch seine Anhänger in diesen Sturz verwickelt wurde, für uns ein sehr wesentlicher geschichtlicher Aufschluss, da wir blos aus den übrigen, theils sehr ungenauen und verworrenen, theils einander geradezu widersprechenden Nachrichten von diesem Zusammenhange gar keinen Begriff haben würden. Das nüchterne, streng geschichtliche Gepräge der Erzählung beweist, dass ihr wirklich alte, den Ereignissen gleichzeitige oder doch bald folgende Aufzeichnungen von Zeitgenossen zu Grunde liegen, während die nebelhafte Unbestimmtheit, „das Mythische", der übrigen Nachrichten eben nur daher rührt, dass sie erst lange Zeit nach den Ereignissen aus der mündlichen Ueberlieferung und der natürlich nur ungenauen und verworrenen Kunde der Nachkommen geschöpft und niedergeschrieben sind; wie dies z. B. mit den Nachrichten des sonst als Schriftstellers so hochgeschätzten Aristoxenus der Fall ist.

Die pythagoreischen Flüchtlinge mussten jetzt wohl nothgedrungen in die benachbarten Städte Unteritaliens und Grossgriechenlands auswandern, wo sie überall Zöglinge ihrer Schule und Mitgenossen ihrer politischen Gesinnungen und ihrer Parthei vorfanden, von denen sie bereitwillige Aufnahme und Unterstützung erwarten konn-

ten. Denn die Mehrzahl dieser Städte standen noch unter dem Regimente der Aristokratie, welche den demokratischen Aufstand in Kroton als einen unerhörten Frevel, und ihre verbannten Genossen als Opfer für das Recht und die Gesetzlichkeit betrachten mussten. Die Pythagoreer selbst aber scheinen durch die erlittenen Verfolgungen in ihren politischen Grundsätzen nur noch schärfer und in ihrer Handlungsweise nur noch schroffer geworden, und namentlich gegen die überall sich rührende Demokratie als erbitterte Gegner aufgetreten zu seyn. Denn überall stifteten sie nun pythagoreische Klubbs, Hetärien, Synedrien, offenbar als Schutz- und Trutz-Bündnisse der bedrohten Aristokratie, überall machten sie eine offenbar oligarchisch-aristokratische Opposition (*θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι*), überall entstanden in Folge hiervon innere Zwistigkeiten und Bürgerfehden, und bald waren, wie Polybius sagt, die vorher so blühenden Städte mit Mord und Bürgerkreig angefüllt. [1546]

Unter den geschilderten Umständen war natürlich auch für Pythagoras ein längeres Verbleiben auf krotonischem Gebiete nicht möglich; denn wenn er auch durch den Aufenthalt auf seinem mehr als zwanzig Stunden von Kroton entfernten Landsitze von den Unruhen in Kroton nicht unmittelbar berührt wurde, [1547] so trafen ihre Folgen ihn darum nicht minder. Denn Er und seine Schule gehörten ja nicht blos mit zu der gestürzten aristokratischen Parthei, sondern das Volk betrachtete ihn geradezu als ihr Haupt, und wälzte, wie wir aus der Anklage sahen, die moralische Urheberschaft von Allem, was es den Pythagoreern und der aristokratischen Parthei überhaupt Schuld gab, auf Ihn zurück. In der That hatte ja Er jene den unteren Klassen so verhasste Sitten-Reform eingeführt, — Er hauptsächlich hatte zum Widerstand und Krieg gegen das demokratische Sybaris angespornt, obgleich es unter dem krotonischen Volke nicht wenige Sympathien fand, — bei der den Volkswünschen nicht entsprechenden Verthei-

lung der sybaritischen Ländereien hatte er einen Antheil davon getragen, der offenbar auch nicht den Volks-Beifall hatte, — die so beargwöhnte pythagoreische Hetärie in Kroton mit ihrer gemeinschaftlichen Kasse war einer Einrichtung der pythagoreischen Schule nachgebildet, und die ganze so gehässige oligarchische Gesinnung dieser Hetärie musste in den Augen des Volkes natürlich auch von ihm herrühren. Die über seine Parthei verhängte Verbannung und Einziehung der Güter galt demnach in vollem Maasse auch Ihm.

So war denn der achtzigjährige Mann in seinem hohen Alter gezwungen, mit Familie und Schule ebenfalls auszuwandern und in der Fremde einem ungewissen Schicksale entgegenzugehen. Der nahe Meeresstrand bot seine Wasserstrasse dar; Pythagoras schiffte also mit seiner Begleitung [1548] von Sybaris aus, wo sich ja sein Landsitz befand, längs den krotonischen Gestaden hin nach Sicilien zu, um sich in einer dieser blühenden griechischen Städte der unteritalischen Küste einen anderen Wohnort zu suchen. Der Ruf eines Unruhe stiftenden Neuerers, den ihm seine krotonischen Anhänger zugezogen hatten, war ihm jedoch hierbei sehr hinderlich. In Kaulonia, wohin er sich zuerst wandte, wurde er, wie es scheint, ohne Weiteres abgewiesen: in Lokri, wohin er dann weiter fuhr, wurde ihm der nämliche abschlägliche Bescheid, aber doch wenigstens mit Angabe der Gründe. Die Lokrer, so erzählt Dikäarch, [1548] schickten ihm einige ihrer Aeltesten bis an die Gränzen ihres Gebietes entgegen, um ihm zu sagen, sie hätten zwar vernommen, was für ein weiser und gewaltiger Mann er wäre; sie seyen aber mit ihrer bisherigen Verfassung, — welche in der That im Rufe stand, eine der besten zu seyn, — völlig zufrieden, und wollten versuchen, bei ihren jetzigen Zuständen auch fernerhin zu verbleiben; er möge also lieber anderswohin gehen; sie wollten ihn mit Allem versehen, was er etwa gerade nöthig habe. So kehrte denn Pythagoras wieder

um, — da Lokri schon an der Westgränze des eigentlichen Italiens lag, und Rhegion nicht mehr dazu gezählt wurde, — und steuerte seinen ganzen bisherigen Weg längs der krotonischen und ehemals sybaritischen Küste wieder zurück, an Metapont vorbei bis zur Ostgränze Italiens, nach Tarent, wo er denn endlich auch eine gastliche Aufnahme fand. Da er unter seinen Schülern auch viele Tarentiner gehabt hatte, sich also unter der tarentinischen Aristokratie schon längst Pythagoreer befanden, die Aristokratie aber um diese Zeit und noch über ein ganzes Jahrzehend lang in Tarent die Herrschaft besass, so verdankte Pythagoras seine Aufnahme offenbar dem Einflusse dieser seiner Anhänger.

Die zwingende Nothwendigkeit und nicht die freie Wahl also führten den Pythagoras nach Tarent, welches er sonst, seinen Grundsätzen nach, wohl schwerlich zum Sitze seiner Schule ausgewählt hätte; denn es war schon jetzt durch eine Ueppigkeit berüchtigt, welche, wie wir früher sahen, derjenigen von Sybaris gleich kam, ja sie durch grobe Sinnlichkeit sogar noch übertraf. Für Pythagoras aber war jetzt jene Glanz-Epoche vorüber, wo er durch den Zauber seiner Rede und seiner Persönlichkeit zu einer Sittenreform begeistern konnte; die materielleren Tarentiner waren überhaupt wohl nicht so begeisterungsfähig:

Nicht des Pythagoras Mahnung noch seine schweigenden Jahre
Hemmten des Tarentiners Oebalius üppigen Luxus,

sagt Claudian,[1549] indem er offenbar auf eine uns jetzt unbekannte geschichtliche Anekdote anspielt. Dagegen gewährten die Tarentiner ihm und seiner Schule Schutz und ruhige Musse, welche denn auch Pythagoras trotz seines hohen Alters noch zu wissenschaftlicher Thätigkeit anwandte. Denn es wird uns überliefert,[1550] dass Pythagoras hier in Tarent eine langwierige und mühsame gelehrte Arbeit: die Verfertigung einer geographischen Tafel

ausgeführt habe, eine Darstellung der damals bekannten Theile der Erde, also eine förmliche Landcharte, gewöhnlich auf eine Platte von Erz eingegraben; wie deren eine zuerst von Anaximander verfertigt und von seinem Landsmanne und jüngeren Zeitgenossen Hekatäus mit einer schriftlichen Erläuterung, der ersten wissenschaftlichen Geographie, begleitet worden war. Seitdem waren diese ehernen Erdtafeln schon in den Gebrauch des praktischen Lebens übergegangen; wie denn Aristagoras eine solche mit nach Sparta brachte, als er die Spartaner zur Unterstützung des jonischen Aufstandes gegen die Perser aufforderte. Wenn also Pythagoras eine solche geographische Tafel verfertigte, oder unter seinen Augen und nach seinen Angaben in Erz graben liess, so geschah dies offenbar, um seine ihm eigenen geographischen Kenntnisse, die Ergebnisse seiner grossen und ausgedehnten Reisen, auf einer solchen Tafel niederzulegen, und so die Arbeiten seiner Vorgänger zu verbessern; eben so wie Herodot in seinem Geschichtswerke die geographischen Angaben der Früheren, z. B. gerade des Hekatäus, nach den Ergebnissen seiner Reisen berichtigt. Die streng wissenschaftliche Richtung der pythagoreischen Schule, wie wir sie in der vorhergehenden Darstellung kennen lernten, erhielt sich also auch hier völlig unverändert.

So war Tarent durch die pythagoreische Schule jetzt der Haupt-Sitz der Wissenschaft, und Kroton, bisher durch zwei Schulen zugleich: die des Pythagoras und die ärztliche Schule des Demokedes, als Pflegstätte der geistigen Bildung sogar bis in's Ausland, nach Karthago und Kyrene, weithin berühmt, war jetzt ganz verwaist. Einen so grossen Verlust zu ersetzen und dem demokratisch verjüngten Kroton seinen alten Ruhm eines Mittelpunktes der Wissenschaft und einer die Fremden von weither bei sich versammelnden Bildungs-Stätte zu erhalten, lag aber im Interesse sowohl der neuen Regierung als der Bürgerschaft. Man musste also suchen eine ähnliche Anstalt zu

gründen, welche mit den berühmten alten Schulen wetteifern könnte. Diese Verhältnisse waren es offenbar, welche den Hippasos veranlassten, an der Stelle der früheren Schulen eine neue zu eröffnen, welche, als von einem Schüler des Pythagoras gegründet, ebenfalls auf den Namen einer pythagoreischen Anspruch machte und sich den übrigen Pythagoreern rivalisirend gleichstellte, deren Mitglieder aber von den ächten Pythagorikern, den Mathematikern und Esoterikern der von Pythagoras selbst gestifteten Schule, nie als volle Pythagoreer anerkannt, sondern als Schüler eines Akusmatikers auch nur als Akusmatiker betrachtet wurden. Es war dies in der That das Höchste, was die Schüler des Hippasos von einem Kreise erwarten konnten, aus welchem ihr Meister einst war ausgestossen worden, gegen den derselbe dann als erbitterter Feind und Ankläger aufgetreten war, und dem er zuletzt seine eigene Schule als Rivalin gegenüber gestellt hatte. Wir haben schon früher gesehen, dass der Lehrbegriff dieser hippasischen Schule aus dem spekulativen Ideenkreise der krotonischen Aerzteschule, der zoroastrischen Lehre, und aus den mathematischen Disciplinen sammt der Seelenwanderungslehre des Pythagoras zusammengesetzt war, und dass sich diese Verbindung beider Ideenkreise aus dem persönlichen Bildungsgange des Hippasos erklärt. Denn dieser hatte sich in der pythagoreischen Schule nur die Kenntnisse eines Akusmatikers aneignen können, — also hauptsächlich die Mathematik und die Seelenwanderungs-Lehre mit dem auf sie bezüglichen religiösen und moralischen Vorstellungskreise, — da er ja gerade vor dem Eintritt in die orphischen Weihen, welche den höheren spekulativen Ideenkreis der Schule aufschlossen, aus derselben ausgewiesen wurde; es standen ihm aber um diese Lücke auszufüllen, nur die Schriften der krotonischen Aerzte offen, welche ihren physiologisch-medicinischen Systemen den spekulativen Theil der zoroastrischen Lehre zu Grunde legten; nur diese zoroastrische

Spekulation war ihm also zugänglich. Zugleich aber leuchtet ein, dass eine solche Verschmelzung beider Lehrbegriffe dem Hippasos unter den vorhandenen Umständen wohl auch noch besonders sachgemäss erschien, da er auf diese Weise glauben mochte das Beste und Wesentlichste aus beiden Schulen in der seinen zu vereinigen, und beide somit vollständig zu ersetzen. Auch für den Besuch seiner Schule konnte ihm diese Verschmelzung nur günstig scheinen, denn es fielen nun alle die Einrichtungen von selbst weg, welche die pythagoreische Schule der grösseren Menge so unzugänglich machten: die orphischen Weihen und alle die diesen Weihen zur Vorbereitung dienenden Ritualien; die abschreckend strenge Disciplin der pythagoreischen Schule aber, deren Opfer er selbst geworden war, wird er sich wohl gehütet haben in der seinen einzuführen. Damit fiel denn auch die strenge Geheimhaltung der Lehre weg, denn Hippasos hatte keine Geheimlehre mitzutheilen; gerade der spekulative Theil seiner Lehre war schon in den Schriften der krotonischen Aerzte veröffentlicht und aller Welt zugänglich. Es lag vielmehr in der Natur der Sache und in dem Geiste der herrschenden Demokratie, dass Hippasos in seiner Schule alles aristokratisch-Abschliessende vermied und nach grösster Popularität strebte; denn gerade auf diese Weise konnte er der so streng abgeschlossenen pythagoreischen Schule die wirksamste und kräftigste Konkurrenz machen. Ganz in diesem Sinne und zum Schabernack der pythagoreischen Schule gab er daher auch die ersten mathematischen Schriften heraus und veröffentlichte ein paar mathematische Hauptlehren, welche als die ersten Mittheilungen der bisher nur dem pythagoreischen Schülerkreise zugänglichen mathematischen Kenntnisse und als die ersten Darstellungen mathematischen Wissens in Griechenland überhaupt, in den freilich noch wenig zahlreichen wissenschaftlichen Kreisen Aufsehen erregen mochten, und ihrem Verfasser Ehre und Ansehen verschafften. Mit welchem Verdrusse wenigstens die

pythagoreische Schule die Herausgabe dieser hippasischen Schriften als einen wahren Verrath und einen Ehren-Diebstahl an Pythagoras betrachtete, haben wir schon gesehen; erklärte sie doch den späteren Tod des Hippasos, seinen Untergang im Meere, für eine gerechte Strafe dieser Ruchlosigkeit.

Dass aber Hippasos wirklich Schüler hatte, und unter ihnen bedeutende Männer, das beweisen Philolaos und Heraklit; deren Ideenkreise, wie aus ihren Fragmenten erhellt, gerade das eklektische Denkmaterial der hippasischen Schule verarbeiteten, die also nothwendig persönliche Schüler und Freunde des Hippasos seyn mussten. Von Philolaos ist dies schon nachgewiesen worden, von Heraklit, welcher sogar die Gehässigkeit der hippasischen Schule gegen Pythagoras und dessen „unsystematische Vielwisserei" theilte, wird dies seiner Zeit noch nachgewiesen werden. Durch Philolaos aber hängen die sämmtlichen späteren Pythagoreer, in dem Sinn und Umfang des Namens, wie er gewöhnlich und insbesondere von Aristoteles gebraucht wird: ein Archytas, Timäus, Plato, Speusippos, mit der Schule des Hippasos zusammen; denn alle diese Denker schliessen sich an Philolaos und dessen Lehrbegriff an; sie sind es, welche den eigentlichen spekulativ-metaphysischen Ideenkreis ausgebildet haben, den dann Aristoteles in so grosser Vollendung darstellt; während die engere pythagoreische Schule durch die Schranken ihrer abgeschlossenen Organisation verhindert, an dieser Richtung der Geistes-Entwicklung nicht Theil nahm. Es ist also klar, welchen bedeutenden Einfluss die Schule des Hippasos gerade durch ihre Popularität, durch dies Niederreissen aller Schranken, welche die Aneignung des Wissens an einen auserwählten bevorzugten Kreis binden und der grösseren Masse unzugänglich machen sollten, auf die allgemeine wissenschaftliche Bildung Griechenlands geübt hat.

Gleichzeitig mit dieser hippasischen Schule in Kroton entstand aber auch an der gegenüberliegenden Westseite

der italischen Küste, in Elea, ein zweiter Mittelpunkt wissenschaftlicher Bildung, der zwar an Schülerzahl geringer, an Einfluss auf die Entwicklung der philosophischen Spekulation jedoch nicht minder bedeutend war. Es ist dies der engere Freundeskreis des Parmenides. Parmenides nämlich, der von Xenophanes seine ersten wissenschaftlichen Anregungen empfangen hatte, nahm jetzt zwei verbannte Pythagoreer: Aminias und Diochätes bei sich auf, welche bald seine vertrautesten Freunde wurden, so dass er dem Diochätes nach dessen Tode ein Heroon baute, — und welche ihn zum Danke für seine Gastfreundschaft in die Lehre ihrer Schule einweihten. So erklärt es sich, wie Parmenides in seinem philosophischen Gedichte „über die Natur" als Gegner des von der hippasischen Schule angenommenen zoroastrischen Ideenkreises auftritt, die Lehre von den entgegengesetzten Principien geradezu als falsch und irrig verwirft, und auch die übrigen Theile des Lehrbegriffes nur als die „jetzt herrschenden Meinungen der Menschen" darstellt, dagegen die All-Einheitslehre, welche Xenophanes und Pythagoras jeder in seiner Weise mit einander gemein haben, ausführlich entwickelt, und so die ersten Fundamente zu einer streng metaphysischen Begriffsbildung legen hilft, auf denen dann Zeno und Melissus, des Parmenides Schüler und jüngere Freunde, weiter bauen.

Nicht blos die mathematischen Schriften des Hippasos, sondern auch die des Parmenides und Zeno, müssen noch zu Lebzeiten des Pythagoras erschienen seyn, und fallen mit grösster Wahrscheinlichkeit in diesen Zeitraum seines Aufenthaltes zu Tarent. So sah Pythagoras schon zu seinen Lebzeiten die Schranken der wissenschaftlichen Abschliessung sinken, mit denen er — und vielleicht zur Zeit seines Auftretens nicht ohne Grund, — geglaubt hatte, jedes Zusammenstossen seines Ideenkreises mit dem Volksglauben verhüten zu müssen. Aber so sehr waren die früheren Verhältnisse verändert, so sehr hatte sich ein

Geist der Neuerung und Umwälzung in den weit brennenderen politischen Interessen des Volkes bemächtigt, dass die zoroastrische Spekulation, welche der Menge und ihrem Glaubenskreis nicht weniger fremdartig war, als die ägyptische, ohne allen Anstoss, ja offenbar ohne irgend eine Beachtung von Seiten der Menge, veröffentlicht werden konnte, während Pythagoras unter dem Einflusse dieses nämlichen neuerungssüchtigen Volksgeistes die Folgen seiner Abschliessung so bitter empfand.

In Tarent muss nun Pythagoras eine längere Reihe von Jahren zugebracht haben, denn Tarent wird neben Kroton als einer der Hauptsitze der pythagoreischen Schule genannt.[1551] Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sich Pythagoras während der ganzen Zeit der Perserkriege und noch darüber hinaus in Tarent aufgehalten habe: von 490 v. Chr., dem Jahre seiner Verbannung aus Kroton, bis zum Jahr 474 v. Chr., bis zum endlichen Sturze der Aristokratie und dem Siege der Demokratie auch in Tarent.

Dieser ganze Zeitraum kann für Pythagoras nur sorgen- und kummervoll gewesen seyn, denn wohin er auch im engeren und weiteren Vaterlande blicken mochte, überall fiel ihm entweder innere Zerrüttung durch politische Bürgerkämpfe, oder drohende allgemeine Unterjochung durch mächtige äussere Feinde in's Auge. Der in Kroton zum Ausbruch gekommene Partheihass zwischen der Demokratie und der Aristokratie regte in allen übrigen grossgriechischen: unteritalischen und sicilischen Städten, die längst vorhandenen Elemente zu ähnlichem politischem Hader auf, die inneren Bürgerkämpfe ergriffen eine Stadt nach der andern, und dauerten während dieses ganzen Zeitraumes ununterbrochen fort. Dabei gaben die unter diesen Partheikämpfen unsicheren und schwankenden bürgerlichen Zustände den ehrgeizigen Plänen Einzelner freien Spielraum und boten ihnen Gelegenheit, sich der Gewaltherrschaft über die hadernden Partheien zu bemäch-

tigen. So z. B. in Syrakus, wo die aristokratischen Grundbesitzer (γαμόροι) in einem Sklaven-Aufstand von der demokratischen Parthei verjagt, sich an Gelon, den Herrscher (τύραννος) von Gela um Hülfe wandten, der sie denn auch wirklich nach Syrakus zurückführte und die Demokratie besiegte, dann aber, die beiden durch sich selbst geschwächten Partheien gleichmässig meisternd, die Herrschaft (τυραννίς) über die so mächtige Stadt selbst an sich riss (484 v. Chr.) und sie auf seinen Bruder Hiero vererbte (477 v. Chr.); nach dessen Tode (466 v. Chr.) der dritte Bruder Trasybul sich jedoch nicht halten konnte, sondern der endlich siegreichen Demokratie noch in demselben Jahre weichen musste. Aehnliche Vorgänge bei ähnlichen Partheikämpfen, aber auch mit ähnlichem Ausgange mochten sich in diesem Zeitraum oft genug wiederholen, und wir finden desshalb eine ganze Reihe von Männern genannt, welche sich zu Gewaltherrschern grossgriechischer Städte aufwarfen. So bemächtigte sich Theron, der nachmalige Verbündete und Schwiegervater Gelon's, der Herrschaft über Agrigent (488 v. Chr.) und behauptete sich bis zu seinem Tode (472 v. Chr.), bei welchem dann die Agrigentiner seinen Sohn Thrasydäus verjagten. So riss Anaxilas die Herrschaft von Rhegion durch Ueberrumpelung der Akropolis an sich (494 v. Chr.), und in noch hinterlistigerer Weise bald darauf auch die Herrschaft von Zankle, behauptete beide bis an seinen Tod (476 v. Chr.) und erst seine Söhne wurden von der Volksparthei endlich verjagt (um 460 v. Chr.). So finden wir in dem benachbarten Elea einen Tyrannen Nearchos, der, wie es scheint, aus der Volksparthei hervorgegangen war, da sich eine aristokratische Verschwörung gegen ihn bildete, bei deren Entdeckung Zeno, der jüngere Zeitgenosse und Freund des Parmenides, sich durch seinen Muth auf der Folter auszeichnete.

So boten denn auch die noch so unbefestigten Zustände der neuen krotonischen Demokratie zu ähnlichen

Unternehmungen Veranlassung genug, und es wird in der That eine solche namhaft gemacht, trotz dem, dass uns von der gleichzeitigen unteritalischen Geschichte nur höchst spärliche vereinzelte Notizen übrig geblieben sind; da die ganze unteritalische Literatur, neben der späteren attischen vernachlässigt wurde und untergegangen ist, und selbst die auf Unteritalien bezüglichen Theile späterer Geschichtswerke des Abschreibens nicht für werth gehalten wurden. So hat sich denn aus den verlorenen Büchern der römischen Geschichte des Dionysius von Halikarnass vereinzelt die Nachricht erhalten,[1552] dass gleichzeitig mit der Tyrannis des Anaxilas in Rhegium auch in Kroton ein geborener Krotoniate, Klinias, sich zum Gewaltherrn erhoben und sogar die benachbarten unteritalischen Städte ihrer Freiheit beraubt habe, indem er von allen Orten die Flüchtlinge gesammelt, die Sklaven für frei erklärt, und sich mit Hülfe beider in seiner Gewaltherrschaft so befestigt habe, dass er nun auch seinerseits die Angesehensten unter den Krotoniaten zum Theil tödten zum Theil aus der Stadt jagen konnte. Dies ist also offenbar ein Rückschlag der gestürzten pythagoreisch-aristokratischen Parthei; und die jetzt getödeten und verjagten Krotoniaten sind demnach die Häupter der Demokratie: ein Kylon, Theages, Diodoros, Hippasos u. s. w., auf welche natürlich die Rache zunächst und am heftigsten sich richten musste; der Untergang des Hippasos im Meere, offenbar durch Sturm und Schiffbruch, wäre dann vielleicht der Ausgang seiner Flucht. Die Unternehmung kann gar nicht anders erklärt werden, denn sie ging von den Flüchtlingen, den verjagten Pythagoreern, aus, und beruhte auf einer Verbündung der höchsten und der untersten Schichte der bürgerlichen Gesellschaft, des Adels und des dienenden Standes, der Sklaven, oder, wie wir jetzt sagen würden, des Adels und des Proletariats, gegen ihre gemeinsamen Herren, den zwischen ihnen befindlichen Mittelstand, die jetzt herrschende Demokratie. Diese Verbündung mit

den Sklaven, war, besonders nach den Ehrbegriffen des Alterthums, zwar kein sehr zartfühlend gewähltes, aber ein desto wirksameres Mittel zum Sturze der Demokratie; denn es warf die Empörung in die Stadt selbst, und schuf dem Bürgerstand einen zahlreichen und höchst gefährlichen Feind in seinen eigenen Mauern, der die Eroberung der Stadt nicht blos unterstützte, sondern eigentlich erst möglich machte. Dies Mittel war um so besser berechnet, als es nur die weitere Konsequenz und Ausführung der von der Demokratie selbst aufgestellten Freiheits-Ideen war; die Aussicht, frei zu werden und das Joch der Dienstbarkeit abzuwerfen, musste den Sklaven eben so einleuchten, als einst den Bürgern die Aussicht, das Regiment der Aristokratie abzuschütteln und selbst regierende Herren zu werden; das eine war ja nur die Nachahmung des andern. Aus der Gleichzeitigkeit des Klinias mit Anaxilas, dem Tyrannen von Rhegium, erhellt, dass die Unternehmung noch in die Lebenszeit des Anaxilas und folglich auch noch in die des Pythagoras fiel, und zwar offenbar noch in die beiden Jahrzehende dieses Zeitraumes, in das noch rüstige Lebensalter des Verbannten, denn es setzt einen noch ungeschwächten Rachedurst, besonders zur Ergreifung eines so extremen Mittels, und eine noch frische, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckende Thatkraft voraus; zugleich ist es höchst wahrscheinlich, dass Klinias, der Urheber und Leiter der Unternehmung, — jedenfalls ein sehr scharfsehender Kopf und energischer Charakter, — selbst zur pythagoreischen Aristokraten-Parthei gehörte, deren Erbitterung wir schon kennen gelernt haben; wenn wir auch in dem mangelhaften Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich keinen Krotoniaten Klinias erwähnt finden.[1568] Sehr lang kann also das erste demokratische Regiment in Kroton nicht gedauert haben; wohl schwerlich mehr als ein paar Olympiaden. Wie lang nun ihrerseits diese Tyrannis bestand, wird uns nicht gesagt; sie kann aber bei der fort-

währenden politischen Gährung und dem endlichen allgemeinen Siege der Demokratie ebenfalls nicht von grosser Dauer gewesen, sondern muss wohl bald wieder durch eine demokratische Reaktion gestürzt worden seyn, da, einer anderen alten Nachricht zu Folge, [1554] später durch die Vermittlung des achäischen Mutterlandes eine Versöhnung zwischen den verbannten Pythagoreern und den Krotoniaten stattfand, nachdem Deimachos unb Theages, die uns wohl bekannten Häupter der beiden Partheien, jener der Pythagoreer, dieser der Demokraten, Beide gestorben waren, und durch ihre beiderseitigen persönlichen Gesinnungen, ihre Erbitterung und Feindschaft, der Versöhnung kein Hinderniss mehr in den Weg legten. Es ist also klar, dass hier die beiden Partheien: die pythagoreische und die demokratische, einander wieder gegenüberstehen, und dass unter den Krotoniaten die demokratische Parthei verstanden ist, dass diese wieder im Besitze von Kroton sich befindet, die Tyrannis des Klinias also nothwendig wieder gestürzt haben musste, und zwar, wie es scheint, unter der Führung des Theages, da dieser bei den Krotoniaten eine so einflussreiche Stellung hatte. Ein solches Schwanken der politischen Zustände nach einem so gänzlichen Umsturze aller früheren, geschichtlich überlieferten Verhältnisse liegt aber ganz in der Natur der Dinge.

Diese und ähnliche unaufhörlich an einem oder dem anderen Orte sich erneuenden Vorgänge, in welche Pythagoras grösstentheils seine eigenen Anhänger verflochten sah, mussten ihn aufs Tiefste erschüttern, da er in denselben schwerlich etwas Anderes erblicken konnte, als die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen zur geistigen und sittlichen Erhebung seiner Zeitgenossen und die drohende Vernichtung aller seiner Lebensmühen. Nicht minder sorgenerregend mussten ihm bei diesen Zuständen der inneren Zerrüttung und der kleinstaatischen Zersplitterung Griechenlands die Angriffe eines so furchtbaren Feindes,

wie des Perser-Reiches erscheinen, dessen Macht und Grösse er aus dem unglücklichen Schicksale Aegyptens, aus der gänzlichen Unterjochung Joniens, seines engeren Vaterlandes, und seiner Vaterstadt Samos, und endlich aus seinen eigenen Anschauungen durch seinen langjährigen Aufenthalt im Lande selbst, in Babylon, besser als irgend Jemand kannte. Denn wenn auch die Perserkriege von uns jetzt als die glänzendste und unsterblichste Epoche der griechischen Geschichte mit den Gefühlen einer begeisterten Bewunderung betrachtet werden, wenn auch die Griechen selbst nach dem glücklichen Ausgange der schweren Kämpfe diese Zeit mit gerechtem Stolze als ihre glorreichste feierten, so konnten doch diese erst durch den Erfolg hervorgebrachten Gefühle unmöglich auch die der Zeitgenossen und an den Kämpfen Betheiligten seyn; Sie konnten unter dem Druck einer ganz ungewissen Zukunft diese Kämpfe nur mit Angst und Besorgniss durchleben, da ein für die Griechen glücklicher Ausgang durchaus nicht wahrscheinlich, und im Gegentheile nur die allgemeine Unterjochung vorauszusehen war. Dies mussten also auch die Gefühle des Pythagoras seyn. Gleichzeitig mit dem Sturze seiner Parthei in Kroton und dem Wanken der gesammten bisherigen Staatsordnung in Grossgriechenland, welche den Einbruch seines persönlichen Unglückes: seine Vermögens-Beraubung und seine Verbannung herbeiführten, sah er nicht minder die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von ganz Griechenland erschüttert, denn nach dem ersten, wenn auch durch Stürme vereitelten Zuge des Darius gegen Griechenland (493 v. Chr.) hatte doch die Mehrzahl der griechischen Staaten: alle Inseln des Archipels und die meisten Städte des griechischen Festlandes, seiner Aufforderung sich zu unterwerfen Folge geleistet, — so wenig Nationalgeist war vorhanden, — und nur noch Sparta, und das am meisten, wegen seiner Vertreibung des Hippias und seiner Theilnahme am jonischen Aufstande, bedrohte Athen widerstanden. Aber

glücklicher Weise wurde diese schmachvolle Unterwerfung abgewandt: der zweite Kriegszug des Darius unter Datis und Artaphernes, geführt von dem vertriebenen Hippias, wurde von den vereinigten Spartanern und Athenern unter Miltiades durch die Schlacht bei Marathon (29. Sept. 490) vereitelt, und ein versuchter Ueberfall von Athen abgewehrt. So war also dieser erste Sturm glücklich überstanden. Es war jedoch vorauszusehen, dass eine Macht wie Persien es nicht bei einem ersten und noch dazu fehlgeschlagenen Versuche würde bewenden lassen; ein wiederholter, noch furchtbarerer Kriegszug stand also zu erwarten. In der That machte bald nach des Darius Tode (486 v. Chr.) sein Nachfolger Xerxes nicht allein ausgedehnte Rüstungen, sondern schloss auch mit den Karthagern ein Bündniss zu gleichzeitigem Angriff auch von ihrer Seite. Als daher Xerxes mit seinen ungeheueren Heeresmassen über den Hellespont zog und in das griechische Festland einrückte, landeten zugleich die Karthager in Sicilien, und nur das Genie zweier grosser Männer, des Gelon und des Themistokles, rettete die auch jetzt noch nicht einigen Griechen aus dieser doppelten Gefahr. Der ewig ruhmwürdige Kampf und Opfertod des Leonidas mit seinen 300 Spartanern und 700 Thespiern am Engpasse der Thermopylen gegen die zahllose persische Landmacht, gleichzeitig mit dem Seetreffen bei Artemision auf Euböa gegen die persische Flotte (am 6. Juli 480 v. Chr.), und die, nach Einäscherung von Athen (am 20. Juli) von Themistokles mit List und Gewalt halb erzwungene, aber siegreich durchgefochtene Seeschlacht bei Salamis (23. Sept. 480) zwang den Xerxes zur Rückkehr. Zu gleicher Zeit, ja, wenn man den nicht ganz wahrscheinlichen Angaben der Griechen glauben will, sogar an demselben Tage (dem 23. Sept.), schlugen in Sicilien die verbündeten Heere des Gelon und Theron am Himera die Karthager unter Hamilkar so vollständig, dass nur wenige entrinnen konnten um dies National-Unglück in Karthago zu verkünden.

Obgleich zwar der Krieg mit Persien noch fortdauerte, — im Herbste des folgenden Jahres (den 25. Sept. 479 v. Chr.) lieferten die verbündeten Athener und Spartaner den Persern ein siegreiches Landtreffen unter Aristides und Pausanias bei Platäa, und gleichzeitig eine eben so siegreiche Seeschlacht bei Mykale unter Themistokles, — so war doch die drohende Gefahr einer Unterjochung für immer beseitigt; die Griechen konnten wieder aufathmen und sich der neu gewonnenen Freiheit und ihrer so unerwartet erworbenen Heldengrösse freuen. In der That verbrachten die Griechen und insbesondere die lebenslustigen Sikelioten diese erste Zeit des allgemeinen Friedens nach Besiegung der Perser und Karthager, wie Diodor berichtet,[597] in einem wahren Freudenrausche „mit „Festversammlungen und Kampfspielen und Opferfeiern „und was nur sonst zur Glückseligkeit gehört.“

Wie weit die unteritalischen Griechen von dieser allgemeinen Freude berührt wurdem, lässt sich nicht sagen, da sie weder an den Kämpfen gegen die Perser noch an denen gegen die Karthager Theil genommen hatten, und ihre eigenen heimischen Zustände wohl schwerlich zu dem Jubel der übrigen Griechen stimmten. Denn die eingeborenen Bewohner des italischen Binnenlandes, den eingewanderten Griechen von jeher feindlich: die Japygen, Lukaner, Bruttier, machten sich die Partheikämpfe derselben zu Nutze, um sie ihrerseits anzugreifen, und so hatten sich Diese innerer und äusserer Feinde zugleich zu erwehren.

Auch die Tarentiner waren solchen immer wiederholten Angriffen von Seiten der Landes-Eingeborenen ausgesetzt, und gerade zu Ende dieses Zeitraumes (im Jahr 474 v. Chr.) fand, durch Gränz-Streitigkeiten veranlasst, ein höchst erbitterter Kampf zwischen ihnen und den Japygen Statt,[1555] die Japygen brachten ein Heer von mehr als 100,000 Mann zusammen und obgleich die Tarentiner mit den Rheginern vereinigt stritten, erlitten

sie doch eine solche Niederlage, dass Herodot[1556] dieselbe, trotz der vorausgegangenen vielen und grossen Kriege, die grösste der ihm bekannten hellenischen Niederlagen nennt: von den Rheginern fielen 3000, und die gefallenen Tarentiner, sagt Herodot, waren gar nicht zu zählen. Die regierende Aristokratie, welche viele der Ihrigen in dieser Schlacht verloren hatte,[1557] und nach einem so ungünstigen Ausgange die wohl schon lange gährende Unzufriedenheit des Volkes ausbrechen sah, machte daher dem Volke, wie Aristoteles angibt, sehr bedeutende politische Zugeständnisse,[1558] und vermied durch diese kluge Nachgiebigkeit eine drohende Umwälzung; „sie überliessen „den Armen einen Theil ihrer Güter zum Niessbrauch, also „wahrscheinlich gegen einen mässigen Pacht, — sie machten „alle Staatsämter doppelt, und besetzten den einen Theil „durch Wahl, den andern durch's Loos; durch's Loos, damit „sie auch dem Volke zugänglich wären, durch Wahl, damit „zugleich durch den Eintritt der Fähigsten die Aemter gut „verwaltet würden;" sie beschränkten zu gleicher Zeit diese Staatsämter auf eine nur kurze Dauer, meistens wohl nur auf ein Jahr, wenigstens wird dies vom Strategen-Amt ausdrücklich berichtet,[1559] offenbar um die Theilnahme an ihnen möglichst allgemein und die etwaige Unfähigkeit der durch's Loos Gewählten möglichst unschädlich zu machen. So verwandelte sich die bisherige aristokratische Verfassung in eine demokratische,[1557] und ein lang dauernder, blühender Wohlstand, trotz des erlittenen grossen Unglückes, war die Folge dieser Reform.[1559]

Diese Zeit der Verfassungs-Veränderung ist es nun offenbar, in welcher sich auch hier in Tarent die Pythagoreer wieder durch ihre Opposition, und zwar gegen die Regierung selbst, gehässig machten. Von irgend einer anderen früheren Begebenheit, welche den Pythagoreern hätte Veranlassung geben können, der Regierung selbst, welche bis dahin ja rein aristokratisch war, als Opposition gegenüber zu treten, haben wir durchaus keine Kunde,

es ist also auch nicht wahrscheinlich, dass diese Opposition früher eingetreten sey; jetzt aber, bei dieser Umwandlung der bis dahin bestandenen aristokratischen Regierungsform in eine so vollständig demokratische, jetzt musste sich ihr, wie wir sahen, so hoch gesteigerter politischer Fanatismus wieder regen, und es ist begreiflich, dass sie als unverbesserliche Aristokraten sich jedem Zugeständnisse an das Volk widersetzten, und den Regierenden selbst, von welchen offenbar die Vorschläge zu diesen Zugeständnissen ausgingen, eine hartnäckige Opposition zu machen versuchten (*ἐν Τάραντι θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι*). [1559] Auch hier in Tarent traf sie also dasselbe Schicksal, wie in Kroton; [1560] sie wurden verbannt und mussten auswandern und der hochbetagte 96jährige Pythagoras mit ihnen.

Das nahe Metapont nahm sie gastlich auf, [1561] offenbar weil auch hier Pythagoreer waren, welche sich mit der ihre Schule charakterisirenden Anhänglichkeit ihres Lehrers und ihrer Genossen annahmen; denn in dem Schüler-Verzeichnisse des Pythagoras werden zahlreiche Metapontiner genannt. Nach einem uns erhaltenen, dem Pythagoras beigelegten Briefe [1562] hätte auch Hiero, der wenige Jahre zuvor (478 v. Chr.) seinem Bruder Gelo in der Herrschaft über Syrakus nachgefolgt war, dem Pythagoras eine Zuflucht angeboten, da er einen glänzenden Hof hielt, an welchem er die ausgezeichnetsten Geister damaliger Zeit um sich versammelte: einen Aeschylus, den bekannten attischen Tragiker; den bejahrten Simonides, neben dem jüngeren Pindar der bedeutendste Lyriker dieser Zeit; dessen Schwestersohn Bakchylides, ebenfalls einen lyrischen Dichter; den Sohn des Elothales, Epicharmos, einen ehemaligen Zuhörer des Pythagoras, den Gründer der sicilischen Komödie; und Andere. Pythagoras aber, im Gefühle zu der Umgebung dieses üppigen Hofes nicht zu passen, hätte abgelehnt. Wenn auch der Brief schwerlich ächt ist, sondern mehr das Ansehen hat, aus irgend

einem Erzeugnisse der späteren Rhetorenzeit, einer Art Roman in Briefen herzurühren, so zeigt er doch eine genaue und richtige Kenntniss der Lebens- und Zeit-Verhältnisse des Pythagoras, und knüpft sich wohl an eine für uns verlorene historische Tradition an. Pythagoras in seinem hohen Alter konnte unmöglich Lust haben noch neue Verhältnisse anzuknüpfen, und alle seine Wünsche mussten sich darauf beschränken, im Kreise seiner Familie und seiner vertrauteren Schüler endlich die Ruhe zu finden, deren er nach einem so langen und schicksalsvollen Leben bedurfte.

Die politischen Leidenschaften liessen ihn aber diese Ruhe nicht lange geniessen. Zwar sollte man denken, dass die Pythagoreer durch ihre bisherigen Erfahrungen gewitzigt, ihre erfolglosen Bemühungen sich der politischen Zeitströmung entgegen zu stemmen, nun endlich aufgegeben hätten. Mit ihrem Unglücke scheint jedoch auch ihre Hartnäckigkeit gewachsen zu seyn, und sie müssen in Metapont der ihnen verhassten Demokratie ganz in derselben Weise wie in Kroton und Tarent, durch Bildung einer geschlossenen aristokratischen Hetärie entgegengearbeitet haben. Dieser unablässige Widerstand musste aber begreiflicher Weise auch die Erbitterung des Volkes steigern, und über kurz oder lang einen gewaltsamen Ausbruch derselben herbeiführen. Ein solcher Ausbruch trat denn auch nur zu bald ein, und kostete dem Pythagoras selbst das Leben. [1563] Denn nur wenige Jahre später (471 v. Chr.) wurden die Pythagoreer durch einen Volks-Auflauf in ihrem Versammlungshause während einer Zusammenkunft überfallen, das Haus wurde umzingelt und in Brand gesteckt, und Alle, man sagt gegen Vierzig, fanden ihren Tod im Feuer, [1564] mit Ausnahme von nur Zweien: Lysis und Archippus (Hipparch?), [1565] welche durch ihre Jugend begünstigt, — sie waren noch ganz junge Leute, — aus dem Hause entkamen. Es erhellt aus dem Wortlaute der Nachrichten

von selbst, dass dies Unglück nur alle gerade Versammelten betraf, keineswegs aber alle metapontinischen Pythagoreer überhaupt, und noch weniger alle zur Zeit lebenden insgesammt, wie es ein späterer Schriftsteller kopflos übertreibend darstellt,[1566] nach welchem der Untergang der pythagoreischen Schule so vollständig gewesen wäre, dass er auch das Aussterben und Vergessen der pythagoreischen Lehre nach sich gezogen hätte. Die Zahl der Verunglückten aber kommt bei der grossen Menge von Zöglingen, die aus der Schule während ihres nun fast 40jährigen Bestehens hervorgegangen und über ganz Grossgriechenland verbreitet waren, gar nicht in Betracht, und diese Menge wird durch die Mitgliederzahl der Pythagoreer, als einer politischen Parthei, noch bei Weitem überstiegen, da sich ja an die unmittelbaren Zöglinge und Schüler noch ein grosser Anhang von Gleichgesinnten aus der Aristokratie anschloss. Der Tod der Versammelten, so schrecklich er an und für sich ist, war also weit entfernt eine Vernichtung der ganzen pythagoreischen Parthei zu seyn. Auch gegen Pythagoras selbst richtete sich die Volkswuth nicht, — offenbar weil er, auch nach dem Urtheile der Menge, die Schuld seiner Anhänger nicht theilte; denn ihm allein gestattete man den Ausgang aus dem umzingelten Hause, in welchem er der Versammlung beigewohnt hatte. Seine Schüler und Freunde bahnten ihm durch ihren eigenen heldenmüthigen Opfertod den Ausgang aus den Flammen und bezeugten so durch die That ihre hohe Verehrung und Liebe für ihn. Dies berichtet uns Dikäarch,[1567] welchen, wie wir sahen, die Alten selbst, unter die genauesten und zuverlässigsten älteren Berichterstatter rechnen.[1568] „Als das Haus,“ so erzählt er, „in welchem sie versammelt waren, von dem „Feuer verzehrt wurde, warfen sich seine Genossen selbst „in die Flammen, um ihrem Lehrer einen Durchgang zu „verschaffen, indem sie dem Feuer mit ihren Körpern „einen Damm entgegenstellten, und gleichsam eine Gasse

„bildeten.“ Allein Pythagoras überlebte dies grauenvolle Unglück und seine schreckliche Vereinsamung doch nicht, wenn gleich er in seinen letzten Lebenstagen keineswegs gänzlich verlassen war, sondern sich wenigstens von den sämmtlichen Gliedern seiner Familie und seinen treuen Dienern Aristäos und Zamolxis umgeben sah, die ihn alle überlebten; namentlich seine beiden ältesten Söhne, Mnesarchos und Arimnestos, welche jetzt schon erwachsene junge Männer waren, und leicht an der Versammlung hätten Theil nehmen können, blieben von dem Unglücke verschont, da sie beide später aus der Verbannung nach Kroton zurückkehrten und der Schule vorstanden. Selbst einige, wenn auch vielleicht nur wenige vertrautere Freunde und Schüler waren in seiner Umgebung, denn er legte ihnen, einer andern Nachricht zu Folge,[1669] die Fortsetzung der von ihm gepflegten wissenschaftlichen Forschungen, insbesondere seines Lieblings-Studiums: der mathematischen Musik, noch auf dem Sterbebette an's Herz; ein Beweis, wie ihn die Liebe zur Wissenschaft, welche ihn sein ganzes Leben beseelt hatte, noch bis zu seinem letzten Odemzuge erfüllte, obgleich ihn das jetzige Unglück so niederdrückte, dass es die Ursache seines Todes wurde. Denn Dikäarch fährt fort:[1567] „obgleich „aber Pythagoras aus dem Feuer gerettet war, so zog er „sich doch durch den Gram und Kummer über den Verlust „seiner Freunde den Tod zu.“ Er war jetzt 99 Jahre alt,[1670] und es ist begreiflich, dass seine Kräfte einem solchen Schicksals-Schlage nicht mehr gewachsen waren. Wenn man einer anderen Angabe[1671] Glauben schenken darf, so hätten selbst die Metapontiner bei seinem Tode Theilnahme und Trauer bezeigt; später wenigstens weihten sie sein Haus zu einem Heiligthume der Demeter, und nannten den Platz, auf welchem es stand, das Museum.[1672] Seine Familie aber scheint das griechische Gebiet von Unteritalien ganz verlassen zu haben und nach Rhegion übergesiedelt zu seyn, wo auch die Mehrzahl der übrigen Pythagoreer

sich zusammen fand,[1573] und die Schule, zunächst unter Theano, der Wittwe des Pythagoras, und dann unter eigenen Vorstehern, bis zu ihrer späteren Rückberufung nach Kroton sich einstweilen fort erhielt.

Das war das Ende dieses grossen Mannes.

Es ist jetzt wohl auch dem blödesten Auge klar, welche hohe Stellung Pythagoras in der europäischen Kulturgeschichte einnimmt. Denn Er ist es hauptsächlich, der die Uebertragung der orientalischen Kultur in das Abendland vermittelt, wenn auch Andere: ein Thales, Pherekydes, Berosus, Demokedes der Verpflanzer der zoroastrischen Spekulation nach Griechenland, an diesem grossen Werke Theil nahmen. Die harten Missklänge, in denen das Leben des Pythagoras endet, haben sich längst in die höheren Harmonieen der Geschichte aufgelöst, indem das Geschick die Missgriffe seines guten Willens beseitigte, seine Schule mit den beengenden Fesseln ihrer so wohlgemeinten Organisation zerschlug und der geistigen Entwicklung des griechischen Volkes eine freiere Bahn eröffnete; und er steht nur noch da als der Vater der griechischen Philosophie und Wissenschaft, an dessen geistigem Nachlasse die Griechen sich heranbildeten; deren Werken alsdann die mittelaltrige und moderne Zeit ihrerseits den besten Theil ihres geistigen Besitzthumes verdanken, indem selbst wir zu dem höchsten Aufschwung unserer nationalen Literatur und Philosophie unsere Kräfte aus dem Quell der griechischen Geistesbildung stärkten und verjüngten.

Zu gleicher Zeit wird aber jetzt auch der grossartige kulturgeschichtliche Hintergrund völlig aufgehellt seyn, auf welchem Pythagoras und seine Vorgänger sich bewegten, und der Zusammenhang zwischen dem Orient und dem Abendland, die Verpflanzung der alten mehrtausendjährigen orientalischen Bildung und Wissenschaft in das junge aufblühende Griechenland, wird trotz der bis jetzt herrschend gewesenen Vorurtheile über allen Zweifel

erhaben stehen. Unsere griechisch-Gelehrten, welche griechischer seyn wollen als die Griechen selbst, mögen sich über dieses Zerrinnen ihrer kritischen Traumbilder von einer ureigenen, autochthonischen hellenischen Kultur bei dem von ihnen so viel bewunderten Plato Raths erholen, der, wie wir sahen, die zoroastrische Lehre als eine göttliche Offenbarung enthusiastisch preist und hochhält; und wenn dies nicht genügt, bei dem nüchternen und klarsehenden Aristoteles selbst, der diesen Zusammenhang längst schon erkannt und in seiner Metaphysik [1674] mit trocknen und dürren Worten ausgesprochen hat. Veranlassung hierzu gibt ihm die Erörterung der von ihm wie von dem gesammten Alterthume angenommenen Vorstellungen von einer die ganze Weltkugel umschliessenden Urgottheit, und von der intelligenten geistigen und göttlichen Natur auch der Himmelskörper und ihrer Sphären. Seine im höchsten Grade merkwürdigen Worte lauten: [1674] „Die Urquelle und das Erste alles Vorhandenen, die das „Weltall umschliessende Urgottheit, an sich selbst ein „Unbewegliches, Ewiges und Einiges, sie muss es seyn, „welche die erste, ewige und stets Eine Bewegung des „Himmelsgewölbes hervorbringt, da jedes Bewegte von „Etwas bewegt werden und jedes erste Bewegende noth„wendig selbst unbewegt seyn muss, eine ewige Bewegung „aber nur von einem Ewigen ausgehen kann, und eine stets „Eine nur von einem Einigen. Wir sehen aber neben diesem „einfachen Umschwunge des Weltalles, der Umdrehung „der Himmelskugel, die wir der ersten unbeweglichen „Wesenheit, der Urgottheit, zuschrieben, andere gleich „ewige und unaufhörliche Bewegungen, die der Planeten; „es muss also auch ein jeder dieser planetarischen Um„schwünge von einer unbeweglichen und ewigen Wesen„heit, einer Gottheit, hervorgebracht werden. Es ist nun „auch eine von den Alten aus grauester Vorzeit den Späte„ren in Form einer religiösen Sage hinterlassene Ueberliefe„rung, dass die Himmelskörper göttliche Wesen seyen,

„und dass eine Urgottheit (τὸ θεῖον) die gesammte Natur „umschliesse. Das Uebrige im religiösen Ideenkreise ist „sagenhafter Zusatz für die gläubige Ueberzeugung der „Menge, zur Befestigung der Gesetze und der allgemeinen „Wohlfahrt: nämlich dass man diese göttlichen Wesen als „menschengestaltig und den übrigen lebenden Wesen ähn- „lich darstellt, und was sonst noch hiermit zusammenhän- „hängend und verwandt ist. Wenn man nun dies „Letztere ausscheidet, und nur an dem Ersteren „festhält: an der Vorstellung, dass die ersten „Substanzen göttliche Wesen seyen, so wird „man dies wohl für eine göttliche Offenbarung „halten müssen. Und da aller Wahrscheinlich- „keit nach jede wissenschaftliche Disciplin „(τέχνη) und jeder philosophische Ideenkreis (φιλο- „σοφία) schon mehrmals, so weit es möglich war, „entdeckt worden und wieder untergegangen ist, „so möchten auch diese Ansichten von der „Gottheit und den göttlichen Wesen auf die „Gegenwart gekommene Ueberreste jener alten „wissenschaftlichen Ideenkreise seyn. Nur auf „diese Weise werden uns die überlieferten Vorstellungen „unserer Väter und der Vorzeit verständlich."

Wenn man die zurückhaltende und behutsam limitirende Weise kennt, mit welcher Aristoteles gewohnt ist allgemeine Behauptungen aufzustellen, so wird man gestehen, dass diese Aeusserung in seinem Munde nicht blos im höchsten Grade überrascht, sondern auch auf der Wagschale einer ruhig prüfenden Forschung ein sehr bedeutendes Gewicht hat. Die von ihm behauptete Herkunft der griechischen Spekulation und des griechischen Volksglaubens aus älteren, der früheren Vorzeit angehörigen, also offenbar nicht griechischen und ausländischen Ideenkreisen, wird aber durch das vorliegende Werk als die strengste geschichtliche Wahrheit nachgewiesen und über allen Zweifel erhoben.

So scheidet denn der Verfasser von dem Leser mit dem Gefühle eine der schwierigsten und dornenvollsten, aber auch der frucht- und ergebnissreichsten Untersuchungen in der höheren Kulturgeschichte mit strengster Gewissenhaftigkeit und straffester Anspannung aller seiner Kräfte, trotz mannichfaltiger und nicht geringer Hindernisse, beharrlich durchgeführt zu haben. Wie von einer Warte aus auf den durchschrittenen Weg zurückschauend, bedauert er die mühselige langjährige Wanderung durch so manches öde und reizlose Gebiet der literärischen Forschung nicht, da es ihm vergönnt war auf dem Trümmerfelde der alten Wissenschaft ausgedehnte und folgenreiche Entdeckungen an's Licht zu fördern, deren Ergebnisse schon jetzt einen unmittelbaren Einfluss auf die höchsten und wichtigsten wissenschaftlichen Fragen des gegenwärtigen Ideenkampfes ausüben, zu dessen Entscheidung beizutragen diese ganze Arbeit unternommen ist. Den ersten Theil seiner früher aufgestellten These: den Zusammenhang der ältesten griechischen Philosophie und Wissenschaft mit der ägyptischen Wissenschaft und Spekulation, hat der Verfasser hiermit bewiesen; von dem zweiten Theile derselben: dem Zusammenhange der nun folgenden griechischen Denk-Entwicklung mit dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise hat der Verfasser ebenfalls schon einige Grund-Akkorde angeschlagen, und denkt dies Thema, wenn ihm Gottes allmächtige Fügung Leben und Kraft fristet, im unmittelbaren Verlaufe dieses Werkes eben so unwiderleglich durchzuführen.

Noten.

Noten 1 — 11.

1) Ovid. Fast. IV, 395 sq.

2) Wie jener Trabant des Alexander Pheräus: barbarus compunctus notis Threiciis. Cic. de Offic. II, 7, 25, vgl. Herodot V, 6; Athenaeus XII, 524, d.

3) Athenaei deipnosoph. VI, 271, b.

4) Wachsmuth hellen. Alterthumskunde I, § 9 u. 10. Apollodori bibliotheca l. II. Niebuhr's Vorträge über alte Geschichte I, p. 238 sqq.

5) Ottfr. Müller Archäologie der Kunst p. 26 sq. Kugler's Kunstgeschichte p. 132 sqq.

6) Operations carried on at the pyramids of Gizeh in 1837 by colonel Howard Vyse, Lond. 1840; und Journal des savans, Märzheft von 1844, p. 159 sqq.

7) Vgl. das Bild der Eurynome zu Phigalia in Arkadien bei Pausanias VIII, 41, 4.

8) Kugler's Kunstgeschichte p. 157.

9) Franzius elementa epigraphices graec. p. 15 und die dort citirten Stellen. Niebuhr's Zustimmung s. in seinen Vorträgen über alte Geschichte I, p. 219, Note.

10) Herodot V, 58—61.

11) Herodot I, 57.

12) Herodot I, 56 u. 57.

13) Niebuhr's Vorträge über alte Geschichte I, p. 259.

14) Im ersten Bande p. 337.

15) Pausanias IX, 30, 5 u. 27, 2.

16) Herodot IV, 35; vgl. Pausan. VIII, 21, 2; IX; 27, 2.

17) Pausan. IX, 27, 2.

18) Pausan. I, 22, 7; IV, 1, 5.

19) Herodot VII, 6.

20) Herodot VIII, 96; IX, 43.

21) Wie auch Ottfr. Müller in seiner Geschichte der griech. Literatur p. 41 hervorhebt. Vergl. Bode's Untersuchungen über Orpheus im 1ten Bande seiner Geschichte der hellenischen Dichtkunst, 1ter Abschnitt: die orphische Vorzeit.

22) Wie ebenfalls O. Müller, griech. Literaturgesch. p. 42, mit allem Recht gegen Lobeck festhält.

23) S. Heraklits Fragmente, gesammelt von Schleiermacher, Fragm. 70, p. 524: *ωὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν* (bei Clem. Alex. cohort. ad gent. II, p. 30).

24) Bode Gesch. der hell. Dichtkunst. I, p. 114, Note 2.

25) Diodor IV, 25; Pausan. VI, 28.

26) Suidas s. voce Orpheus. Ein späteres Gedicht desselben Titels schreibt Suidas theils dem Herodicos von Perinth zu, theils einem jüngeren Orpheus von Kamarina oder von Kroton, — denn Beide sind ja wohl Eine Person, — der am Hofe des Pisistratus lebte (*ὃν Πεισιστράτῳ συνεῖναι τῷ τυράννῳ Ἀσκληπιάδης φησὶν ἐν τῷ ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν γραμματικῶν*). Das Gedicht des älteren Orpheus könnte dabei nachgeahmt oder überarbeitet worden seyn.

27) Diodor III, 67.

28) Hesiod. Werke u. Tage v. 185, 232.

29) Homers 14tes Epigramm.

30) Ilias, 6ter Gesang, v. 168 sqq.

31) Pausanias IX, 16.

32) Franzius elem. epigr. gr. p. 15.

33) Herodot IV, 152.

34) Ottfr. Müllers Archäologie der Kunst p. 38.

35) Strab. XVII, p. 801. Herod. II, 178 und 154.

36) O. Müller's griechische Literaturgesch. I, p. 300.

37) Herodot I, 163.

38) Suid. s. v. *Ἀριστέας*; Herod. IV, 13—15; Paus. I, 24, 6; V, 7, 4.

39) Herodot IV, 13.

40) Herodot II, 152—154.

41) Herodot II, 178.

42) Herodot V, 29.

43) Athenaeus liber I, sectio 4 med.

44) Diog. Laert. I, 1, sect. 9, §. 35:

Οὔ τι τὰ πολλὰ γ'ἔπη φρονίμην ἀπεφήνατο δόξαν,
Ἕν τι μάτευε σοφόν, ἕν τι κεδνὸν αἱροῦ.

45) Plutarch. septem Sapient. convivium.

46) Plat. Hipparch. p. 228, C.

47) Aesop in Aegypten von J. Zündel, Prof. in Lausanne. Bonn 1846.

48) Plinius hist. nat. XXX, 2.

49) Diodor I, 69 u. 81; Herodot II, 109.

50) Aristotel. metaphys. I, 1, 23: *Διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τεχναὶ συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

51) Theonis Smyrnaei liber de astronomia ed. Martin. p. 270, unten: *Μακροῖς χρόνοις ταύτας (τὰς τῶν πλανωμένων κινήσεις) τηρήσαντες διὰ τὸ εὐφυὲς τῆς χώρας αὐτῶν, Βαβυλώνιοι καὶ Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι, προθύμως ἀρχάς τινας καὶ ὑποθέσεις ἀνεζήτουν, αἷς ἐφαρμόζοι τὰ φαινόμενα, δι' οὗ καὶ τὰ εὑρημένα πρόσθεν ἐπικρίνειν καὶ τὰ μέλλοντα προλήψεσθαι φέροντες, οἱ μὲν ἀριθμητικάς τινας, ὥςπερ Χαλδαῖοι, μεθόδους, οἱ δὲ καὶ γραμμικάς, ὥςπερ οἱ Αἰγύπτιοι, πάντες μὲν ἀνεὺ φυσιολογίας ἀτελεῖς ποιούμενοι τὰς μεθόδους, δέον ἅμα καὶ φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν. ὅπερ οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες ἐπειρῶντο ποιεῖν, τὰς παρὰ τούτων λαβόντες ἀρχὰς, καὶ τῶν φαινομένων τηρήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων ἐν τῷ Ἐπινομίῳ μηνύει.*

52) Herodot II, 36. Plato de legib. V, p. 747.

53) Plato de legibus VII, p. 819.

54) Strabo, l. XVII, c. 1, p. 447 ed. Tauchnitz.

55) Herodot I, 170; Diog. Laert. I, 22. und Menag. ad h. l.

56) Herodot I, 146.

57) Apollodor bei Diog. Laert. I, 37; Clintonis fasti Hellenici p. 3 zum J. 560 v. Chr.

58) Herodot I, 170.

59) Clinton. fast. hellen. p. 7 zum J. 546 vor Chr. Diog. Laert. I, 38 gibt sein Lebensalter auf 90 Jahre an, und als seine Todeszeit die Olymp. 58, d. i. 548 — 545 vor Chr. Ebenso die *ἱστοριῶν συναγωγή* bei Scaliger p. 347. Eusebius dagegen nimmt als Todesjahr Ol. 57, 3 an (Chronic. p. 127, *χρονικὸς κάνων* p. 163) und eine Lebensdauer von 91 Jahren. Die Angabe Lucians (Macrob. c. 18), Solon, Thales und Pittakus hätten jeder 100 Jahre gelebt, ist offenbar nur eine ungefähre; jene scheint zu klein, diese zu gross. Da aber Thales nach der Angabe Herodots (I, 75; 170) noch bei dem Einfall der Perser in Kleinasien lebte, so ist das Jahr 545 v. Chr. und die Lebensdauer von 95 Jahren wohl eine der Wahrheit nahe kommende Mittelzahl.

60) Herodot V, 28.

61) Strab. XVII, p. 801. Herod. II, 178 u. 154.

62) Diogen. Laert. I, 27: *Οὐδείς τε αὐτοῦ καθηγήσατο, πλὴν ὅτ' εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέτριψεν.* Clemens Alexandr. stromata l. I, p. 129: *Μόνοις οὗτος (Θαλῆς) δοκεῖ τοῖς τῶν Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι,* und etwas weiter: *Θαλῆς δὲ, Φοῖνιξ ὢν τὸ γένος, καὶ τοῖς Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι εἴρηται.* Jamblich. Vit. Pyth. s. 12, p. 34: *προετρέψατο (ὁ Θαλῆς) τὸν Πυθαγόραν εἰς Αἴγυπτον διαπλεῦσαι καὶ τοῖς ἐν Μέμφιδι καὶ Διοςπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερεῦσι, παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφωδιάσθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται.* Diog. Laert. I, 24: *Παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα (Θαλῆν) φησὶ Παμφίλη κ. τ. λ.* Diog. Laert. I, 27: *Ὁ δὲ Ἱερώνυμος καὶ ἐκμετρῆσαί φησιν τὰς πυραμίδας ἐκ τῆς σκιᾶς* etc. (Cf. Plinius histor. natur. XXXVI, 17. Plutarch. conviv. sept. sapient. c. 2.)

63) Plutarch de placit. philos. I, 3: *Φιλοσοφήσας (ὁ Θαλῆς) ἐν Αἰγύπτῳ, ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.*

64) Herodot I, 74. Eudemus apud Clem. Alex. Strom. I, p. 302, A.

65) Themist. Oratio XXVI, p. 317, b. *Θαλῆς δὲ ὕστερον καὶ πρὸς γήρᾳ φύσεώς τε ἥψατο πρῶτος καὶ ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἄστρα ἐξήτασε καὶ προεφήτευσεν ἐν κοινῷ ἅπασι Μιλησίοις ὅτι νὺξ ἔσοιτο ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.*

66) Cicero de Divinat. I, 50. Plin. Hist. nat. II, 9: Apud Graecos autem investigavit (sc. rationem defectus solis) primus omnium Thales Milesius, Olympiadis XLVIII anno quarto, praedicto solis defectu, qui Alyatte-rege factus est, urbis conditae anno CLXX (genauer im Jahre Roms 169).

67) Diog. Laert. I, 22.

68) Diog. Laert. I, cap. 7, sect. 27 sqq.

69) Diog. Laert. I, sect. 29.

70) Herodot V, 28.

71) Herodot I, 29.

72) Herodot I, 75; Diog. Laert. I, 38.

73) Diog. Laert. I, 25.

74) Herodot I, 170.

74a) Diog. Laert. I, 39.

75) Aristot. Ethic. Nic. l. VI, c. 7, s. 5.

75 a) Aristotel. politica I, c. 4, p. 22 ed. Tauchn.; eben so Hieronymus Rhodius bei Diog. Laert. I, 26. Cic. de divin. l. I, c. 49, s. 111.

76) Strab. l. XIV, c. 1, s. 7. Diog. Laert. I, 23.

76 a) Diog. Laert. I, 24: *παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα* etc.

77) Plato Theaet. p. 174 a; Diog. Laert. I, 8, 34.

78) Diog. Laert. I, 6, 27. *τάς τε ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ φασὶν αὐτὸν εὑρεῖν καὶ εἰς τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε ἡμέρας διελεῖν.*

79) Diog. Laert. I, 3, 24: *Πρῶτος δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδον εὗρε.*

80) Denn das wird ja doch wohl der Sinn der ursprünglichen Nachricht seyn, aus welcher Diogenes Laertius (I, 3, 24) die Notiz macht: *πρῶτος δὲ καὶ τὴν ὑστέραν τοῦ μηνὸς τριακάδα εἶπε* —, denn der erste Gebrauch des 30tägigen Monats oder gar des Wortes selbst kann doch nicht dem Thales zugeschrieben werden, da er schon bei Hesiod vorkommt.

80 a) Platon. Epinomis p. 987: *Παλαιὸς γὰρ δὴ τόπος (βάρβαρος) ἔθρεψε τοὺς πρώτους ταῦτα (τὰ ἀστρονομικὰ) ἐννοήσαντας, διὰ τὸ κάλλος τῆς θερινῆς ὥρας, ἣν Αἴγυπτός τε καὶ Συρία ἱκανῶς κέκτηται·... ὅθεν καὶ πανταχόσε καὶ δεῦρ' ἐξήκει βεβασανισμένα χρόνῳ μυριετεῖ τε καὶ ἀπείρῳ.*

81) Ottfr. Müller's Geschichte der griechischen Literatur I, p. 436.

82) Plutarch de placit. philos. II, 12.

83) Diog. Laert. I, 3, 24 u. 25: *Παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα, φησὶ Παμφίλη, πρῶτον καταγράψαι ἐπὶ ἡμικυκλίου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον.... Οὗτος προήγαγεν ἐπὶ πλεῖστον ἅ φησι Καλλίμαχος ἐν τοῖς ἰάμβοις Εὔφορβον εὑρεῖν τὸν Φρύγα, οἷον σκαληνὰ τρίγωνα, καὶ ὅσα γραμμικῆς ἔχεται θεωρίας.* Aehnliche einfache Sätze von Thales erwähnt Proclus in Euclid. p. 19; 44 oben; 67 unten; 79 unten; 92.

84) Diog. Laert. I, 2, 23. *καὶ κατά τινας μὲν σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν.* Vgl. Themist. orat. XXVI, 317, B; Simpl. de anim. 8, a. Alex. in Metaph. I, 3, p. 21. Galen. in Hipp. de nat. hom. I, 25.

85) Diog. Laert. I, 2, 23: *κατά τινας δὲ δύο μόνα συνέγραψε, περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας,* und nun fehlt der Titel der zweiten Schrift, welche keine andere als die kurz vorher erwähnte *ναυτικὴ Ἀστρολογία* seyn kann, von der er sagt, sie werde dem Samier Phokos zugeschrieben: *ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένη ναυτικὴ Ἀστρολογία Φώκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου.* (Vgl. Simplic. phys. 6, a, med.) Beide Schriften waren Gedichte von beschränktem Umfang, denn die Zahl ihrer Verse wird auf 200 angegeben: Diog. Laert. I, 8, 34: *τὰ δὲ γεγραμμένα ὑπ' αὐτοῦ φησὶ Λόβων ὁ Ἀργεῖος εἰς ἔπη τείνειν διακόσια.* Plutarch. (de Pyth. orac. p. 402 E führt daher den Thales geradezu unter den philosophischen Lehrdichtern auf: *Πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ Ὀρφεὺς και Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς.*

86) Daher heisst des Eudemus Geschichte der Astronomie: *ἡ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία* (Diog. Laert. I, 23). Daher heissen in der oben angeführten Stelle des Theo Smyrnaeus die griechischen Astronomen *οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες;* daher Thales selbst *ἀστρολόγος*, Sternkundiger. (Diog. Laert. I, 34)

87) Kallimachus bei Diog. Laert. I, 2, 23.

88) Diog. Laert. I, 8, 34 in der Aufschrift einer dem Thales gesetzten Bildsäule: *Ἐπιγεγράφθαι δ' αὐτοῦ ἐπὶ τῆς εἰκόνος τάδε· Τόνδε Θαλῆν Μίλητος Ἰὰς θρέψασ' ἀνέδειξεν Ἀστρολόγον πάντων πρεσβύτατον σοφίᾳ.*

88a) Diese nur von Galen (in Hippocr. de humor. I, 1, s. 7) erwähnte Schrift (*περὶ ἀρχῶν?*) spricht z. B. von den vier Elementen und nennt sie: *τὰ πολυθρύλλητα τέτταρα.*

89) Diog. Laert. I, 6, 27: *Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο;* Aristot. metaph. I, 3, s. 7; *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαυτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας* (der Naturphilosophie) *ὕδωρ εἶναί φησιν* (sc. *ἀρχὴν τῶν πάντων*); ebenso Justin. Martyr Cohort. ad Gr. p. 7. *Θαλῆς ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ εἶναι λέγει.* Plutarch de plac. I, 3; Stob. Ecl. phys. I, p. 290. Cic. acad. quaest. IV, 37. Thales ex aqua dixit constare omnia. Simplic. phys. 105, b, med.: *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ.*

90) Cicero de nat. Deor. I, 10. Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.

91) Stob. ecl. phys. I, 378: *Θαλῆς καὶ ἕτεροι φυσικοὶ τὸ κενὸν ὡς ὄντως κενὸν ἐπ έγνωσαν* nach der älteren Canterschen Lesart, und nicht wie Heeren will *ἀπέγνωσαν*. Denn die Annahme des leeren Raumes ist das Aeltere und Naturgemässere, und erst die mit dem Begriffe des leeren Raumes verbundenen Schwierigkeiten führen bei den Späteren zur Leugnung desselben.

92) In einem ihm beigelegten Apophthegma. Diog. Laert. I, 9, 35: *Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός. ἀγέννητον γάρ*; vgl. Clem. Strom. V, 594 D. *τί ἐστι τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον.*

93) Athenag. legat. c. 21: *πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ εἰς θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας* s. weiter unten.

94) Galen. hist. philos. c. XXI, 3: *Οἱ ἀπὸ Θάλεω μέσην τὴν γῆν οἴονται εἶναι.*

95) Plutarch de plac. philos. III, 10: *Θαλῆς σφαιροειδῆ τὴν γῆν.* Eben so Galen. hist. phil. c. XXI: *Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ σφαιροειδῆ τὴν γῆν νομίζουσι.*

96) Aristoteles de Coelo II, c. 13, s. 7. Seneca quaest. nat. III, 13; VI, 6.

97) Plutarch de placit. phil. II, 24; II, 28; II, 13. Eben so Stob. Eclog. phys. I, c. 27, p. 556, 560; c. 25, p. 506. Ganz unsichere, von den Späteren erst gefolgerte Angaben übergehen wir, wie z. B. Plut. plac. II. 1, 9; Stob. Ecl. phys. I, c. 18, p. 368.

98) Plutarch de plac. phil. II, 3: *Οἱ μὲν ἄλλοι πάντες* (ausser Demokrit und Epikur) *ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον.* Stob. ecl. phys. I, p. 54: *Θαλῆς νοῦν τον κόσμον*

τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ. Cic. de legib. II, 11: Thales ...... (dicit) omnia quae cernerentur Deorum esse plena. Aristot. de anima I, 5, p. 411, 7. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Diog. Laert. I, 6, 27: (Θαλῆς) τὸν κόσμον ἔμψυχον (ὑπεστήσατο) καὶ δαιμόνων πλήρη.

98a) Athenagor. Legat. c. 21: Πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου διαιροῦντες ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. Eben so Galen. hist. philos. c. VIII in fine: Θαλῆς μὲν καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ πρὸς τούτοις οἱ Στωικοὶ γιγνώσκουσιν ὁμοίους εἶναι (τοὺς δαίμονας καὶ ἥρωας, also Beides geistige Wesen) καὶ τούτους (τοὺς δαίμονας) οὐσίας ψυχικάς, τοὺς δὲ ἥρωας ψυχὰς κεχωρισμένας τῶν σωμάτων, τὰς μὲν ἀγαθὰς τῶν τὸν βίον διαγόντων ἄριστα τῶν ἀνθρώπων, κακὰς δὲ τῶν πονηρῶν.

99) Diog. Laert. I, 3, 24: Ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρωτον εἰπεῖν φασὶν ἀθανάτους τὰς ψυχάς.

100) Herodot II, 123.

101) Z. B. Cicero tuscul. quaest. I: Pherecydes Syrus primus dixit animos hominum esse sempiternos; wogegen Suidas ausdrücklich berichtet: πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι

102) Justin. Martyr. cohort. ad Gr. p. 7. Θαλῆς ἀρχὴν τῶν ὄντων ὕδωρ εἶναι λέγει· ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι τὰ πάντα. Eben so Plut. plac. phil. I, 3.

103) Plut. conviv. sept. sap. c. 15. init. Ὡς δὲ Θαλῆς λέγει· τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἕξειν κόσμον.

104) Diog. Laert. II, 1.

105) Einer Nachricht zufolge, dass Anaximander im zweiten Jahre der 58sten Olymp., d. h. 547 v. Chr., 64 Jahre alt gewesen sey: Diog. Laert. II, 2: Ὥς (Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος) καὶ

φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς, τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἑξήκοντα τεσσάρων· καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι, ἀκμάσαντά πῃ μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον. Der Polykrates, mit welchem Anaximanders Blüthe gleichzeitig gesetzt wird, ist jener ältere, welcher zu den Zeiten des Krösus herrschte (von 570 ungefähr bis 532 vor Chr.). Suidas sub voce Ἴβυκος: (Ἴβυκος) εἰς Σάμον ἦλθεν, ὅτε αὐτῆς ἦρχε Πολυκράτης ὁ τοῦ τυράννου πατήρ· χρόνος δὲ οὗτος ὁ ἐπὶ Κροίσου, Ὀλυμπιὰς νδ'. Eben so Plin. hist. nat. II, 8.

106) Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. Pyrrh. III, 30. Orig. philos. c. VI. Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος. Strab. XIV, 1, 7, p. 635. Simpl. Phys. f. 6 a, med.

107) Simplic. de Coelo f. 151. Euseb. pr. ev. I, 8. Cicero quaest. acad. II, 37.

107 a) Aelian. Var. Hist. III, 17.

108) Diog. Laert. II, 2.

109) Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος: καὶ ὅλως γεωμετρίας ὑποτύπωσιν ἔδειξε.

110) Plin. hist. nat. II, 6: Obliquitatem Signiferi intellexisse Anaximander Milesius traditur primus, Olympiade quinquagesima octava. Simplic. de coelo 115 nach Eudem; vgl. unten Note 139.

111) Diog. Laert. II, 1. Euseb. praep. ev. X, 14, 11. cfr. Herod. II, 109.

112) Diog. Laert. II, 2. Strabo I, p. 7.

113) Strabo I, p. 7: Τοὺς πρώτους (γεωγράφους) δύο φησὶν Ἐρατοσθένης· Ἀναξίμανδρόν τε Θαλοῦ γεγονότα γνώριμον καὶ πολίτην καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον· τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα· τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα, πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς. Danach wäre also die Angabe des Suidas zu berichtigen (sub v. Ἀναξίμανδρος): ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον, περὶ τῶν ἀπλανῶν, καὶ σφαῖραν, καὶ ἄλλα τινά. Vgl. Diog. Laert. II, 3.

114) Herodot V, 49.

115) Suidas l. l. s. v. Ἀναξίμανδρος.

116) Strabo l. l. I, 1, p. 7.

117) Themist. orat. XXVI, p. 317. Hard. ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Vgl. Diog. Laert. II, 3.

118) Plinii hist. nat. l. l. II, 6.

119) Diog. Laert. II, 2. S. Note 105. Vgl. Ottfr. Müller's griech. Literaturgesch. I, p. 438.

120) Aristot. phys. ausc. III, c. 4, s. 7: Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ (τὸ ἄπειρον) τιθέασι πάντες ···· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος, καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον erscheinen als Worte Anaximanders nach der Angabe der Alten; Origen. philos. c. 6: οὗτος (Ἀναξίμανδρος) μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. Ganz übereinstimmend Simplic. in phys. f. 6: τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον (τὸ στοιχεῖον) λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος, Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής, ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς· λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

120 a) Simplic. Schol. in Aristot. 505, a, 15 wird Anaximander ausdrücklich unter Denen genannt, welche die Welt für begränzt hielten. Von ἀπείροις κόσμοις ist bei Anaximander nur im Sinne unzähliger aufeinander folgender, successive entstehender und wieder vergehender, aber räumlich immer beschränkter Weltkugeln die Rede.

121) Origenes philos. c. 6. heisst es weiter: ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. Die ersten Prädikate bezeichnen die zeitliche Unendlichkeit; die letzteren die räumliche Unendlichkeit, als welche alle denkbaren Welten immer umfasst und in sich einschliesst. Cf. Aristot. de coelo III, 5.

122) Aristot. phys. ausc. l. III, c. 4, sect. 7: Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ (τὸ ἄπειρον) τιθέασι πάντες .... τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· .... ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ὡς

ἀρχή· διὸ οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥςπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος, καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Vergl. Simpl. z. d. St. fol. 107: τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ .... ἄπειρον ἀρχὴν ἐτίθει .... εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ, ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων, obgleich diese letzte Erklärung schief ist, da sie aus der beschrankten und mangelhaften Auffassungsweise des Simplicius vom Unendlichen hervorgeht, das ihm ein blosses ὑλικὸν αἴτιον μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος ist, eine dem Anaximander ganz fremde Ansichtsweise, die auch schon von andern Erklärern des Alterthums verworfen wurde, wie z. B. von Porphyrius: Simplic. in phys. fol. 32. Vgl. Diog. Laert. II, 1.

123) Hermiae Irris. c. 4: Ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτοῦ (του Θαλοῦ) Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι. (Dass die ewige Bewegung älter seyn solle, als die Urmaterie, τὸ ὑγρόν, das Wasser, wird wohl nur auf Rechnung des Hermias zu setzen seyn.) Eben so Simpl. phys. fol. 9 b: ἄπειρόν τινα φύσιν ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν (Ἀναξίμανδρος). Eben so Orig. philos. I, p. 11. Dass aber auf diese Weise das ἄπειρον nothwendig den Begriff eines νοῦς neben dem der Urmaterie in sich einschliessen müsse, das bemerkt schon Theophrast bei Simplic. phys. f. 33: γράφει δὲ (Θεόφραστος) οὕτως ἐν τῇ φυσικῇ Ἱστορίᾳ ···· εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ. Dadurch aber gerade, dass man im Anaximandrischen ἄπειρον einseitiger Weise nur den materiellen Bestandtheil in's Auge fasst, das ἄπειρον nur als Urmaterie betrachtet und die nothwendigen übrigen Bestandtheile desselben: Geist, Raum, Zeit, welche doch auch ausdrücklich überliefert werden, ganz übersieht, dadurch macht man sich erst alle die Schwierigkeiten und Widersprüche, mit deren

Beseitigung die älteren und neueren Darsteller sich erfolglos abmühen.

124) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 2. (p. 223 Tauchn.) Ἔτι οὐδὲν κωλύει μίαν τινὰ οὐσίαν τὸ πᾶν μορφεύειν (statt μορφὴν), ὡς καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ Ἀναξιμένης λέγουσιν· ὁ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν, ὁ δὲ ἀέρα. Dass hier nur von der materiellen Substanz des Weltalls die Rede ist, erhellt aus dem Zusammenhang.

125) In der eben angeführten Stelle des Hermias. Siehe Note 123.

126) Plutarch. plac. III, 16: Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον.

127) Aristot. metaphys. l. XII, c. 2. Nachdem Aristoteles erklärt hat, dass die Dinge nicht blos aus einem Nicht-Seyenden, sondern auch aus einem Seyenden, nämlich einem potentiell, aber nicht aktuell Seyenden, entstünden, fährt er fort: καὶ τοῦτο (ein solches potentiell Seyendes) ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Vgl. Aristot. phys. I, 4, init.: Ὡς δὲ οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. Οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι (nämlich Feuer, Luft oder Wasser), ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἄλλα γεννῶσι, πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες· οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δὲ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα. Dass aber Anaximander schon in alle die Detail-Begriffe eingegangen sei, welche seine Erklärer des Breiteren diskutiren, ist höchst unwahrscheinlich und offenbar eine Uebertragung später erst gezogener Folgerungen.

128) Plut. bei Euseb. praep. ev. I, 8, 2: Ἀναξίμανδρον .... τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς. Simpl. phys. fol. 32, b: ἕτερος δὲ τρόπος· κατὰ ἔκκρισιν· ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ, ὄντι ἀσωμάτῳ (noch ungestaltet, denn dies und nicht

immateriell ist der Sinn dieses Ausdrucks) *ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος.* Simplic. phys. f. 6 b: *καὶ ταὐτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.*

129) Simplic. in phys. f. 6: *οὗτος (Ἀναξίμανδρος) δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως.* Und fol. 9 b: *ἧς (τῆς ἀρχῆς) τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν.* Eben so Aristot. in der oben Note 126 angeführten Stelle phys. ausc. I, 4.

130) Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι; καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἧστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.* Origen. philosoph. c. 6: *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος.*

131) Plut. plac. III, 16: *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Vgl. Alexand. in Meteorol. II, 1 init p. 91 a, unten.

132) Diog. Laert. II, 1: *μέσην δὲ τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ.*

133) Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.* Origen. philosoph. c. 6 B: *τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς τροχὸν* (Scheibe, statt des sinnlosen *ὑγρὸν*) *στρόγγυλον κίονι λίθῳ παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.* Ebenso Plut. plac. phil. III, 10.

134) Theo Smyrn. de astronom. c. 40: *Ἀναξίμανδρος δὲ ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται* (statt *κινεῖται*) *περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* (p. 324 in edit. Martin.)

135) Aristot. de coelo II, 13: *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος*

μᾶλλον γὰρ μὲν οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προςήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ᾽ ἀδύνατον εἰς τἀναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥςτε ἐξ ἀνάγκης μένειν. Orig. philos. c. 6: τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ᾽ οὐδενὸς κρατουμένην, μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.

136) Plut. plac. V, 19: Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ᾽ ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.

137) Plutarch. sympos. VIII, 8, s. 4. ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι δόξαντες ..... ἐπιεικέστερον Ἀναξιμάνδρου φιλοσοφοῦντες· οὐ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐκεῖνος ἰχθῦς καὶ ἀνθρώπους, ἀλλ᾽ ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται, καὶ τραφέντας ὥςπερ οἱ παλαιοί, καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι etc.

138) Stobaei eclog. phys. p. 510.

139) a. Galen. hist. phil. c. XIII, D: Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ᾽ ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι (τοὺς ἀστέρας). Eben so wörtlich übereinstimmend Plut. de plac. philosoph. II. ιϛ΄.

b. Origen. philos. c. 6. B.: τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρὸς, περιληφθέντα δ᾽ ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ᾽ ὑπάρξαι τόπους τινὰς αἐρώδεις, καθ᾽ οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα. διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἄνοιξιν.

c. Galen. hist. phil. c. 15, F.: Ἀναξίμανδρος ἴδιον ἔχειν αὐτὴν (τὴν σελήνην) φῶς εἴρηκεν, ἀραιότερον δέ πως.

d. Plutarch de plac. phil. II: κέ. Ἀναξίμανδρος κύκλον (σελήνης) εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς, ὥςπερ τὸν τοῦ ἡλίου πλήρη πυρός· ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ. ὅμοιον γὰρ εἶναι ἁρματείῳ τροχῷ κοίλην ἔχοντα τὴν ἀψῖδα καὶ πλήρη πυρὸς, ἔχοντι μίαν ἐκπνοήν.

e. Ibidem κά: Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῇ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον, ἀφ᾽ οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει, καὶ ἐφ᾽ οὗ φέρεται, ὀκτωκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς. Denn in dem vorhergehen-

den Abschnitt κ' berichtet er auch von der Sonnensphäre nach Anaximander: *κύκλον (ἡλίου) ἁρματείου τροχοῦ τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχειν κοίλην πλήρη πυρός. ἧς κατά τι μέρος ἐκφαίνειν διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.*

f. Origen. philos. c. 6, C.: *εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τοῦ* (emend.) *τῆς σελήνης· καὶ ἀνωτέρω* (statt des sinnlosen *ἀνωτάτω*: nämlich höher als der Mond) *μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, ἀνωτάτω* (statt des ganz befremdenden *κατωτάτω*, da es schwer denkbar ist, wie Jemand die Fixsternwölbung als die unterste, der Erde nächste, und Mond und Sonne als über den Fixsternen befindlich betrachten könne) *δὲ τὸν* (statt *τοὺς*) *τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων κύκλον* (statt *κύκλους*). Diese letzten Fehler lassen stark vermuthen, dass der Nachrichtgeber selbst nicht verstand, was er schrieb, sonst hätte er nicht von mehreren Sphären der Fixsterne reden können, da dies eine ganz unerhörte, völlig aus der Luft gegriffene Vorstellung wäre, die in keinem populären Ideenkreise und noch weniger bei einem Sternkundigen jemals vorhanden war. Demungeachtet wiederholen Plutarch (plac. phil. II, 15) und Stobaeus (Eclog. phys. I, 510) in wörtlicher Uebereinstimmung dieselbe wunderbarliche Reihenfolge; nur dass sie zu der untersten Fixsternwölbung auch noch die der Planeten hinzufugen, wodurch die Sache noch unglaublicher wird. Da Beide offenbar nicht aus eigener Lectüre des Anaximander referiren, sondern ihre Sätze nur älteren ähnlichen Auszügen abschreiben, so muss diese Verwirrung schon alt sein.

140) Origen. philos. c. 6, C.: *ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων· ὑετὸν δὲ ἐκ γῆς ἀναδιδομένης ἐκ τῶν ὑφ' ἥλιον· ἀστραπὰς δὲ ὅταν ἄνεμος ἐμπίπτων διϊστῇ τὰς νεφέλας.* Aehnlich Plut. plac. III, 7, 3. Senec. nat. quaest. II, 18, 19.

141) Cic. de nat. deor. I, 10: Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Ebenso Stob. ecl. phys. p. 56: *Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς* (die zahllosen Himmelswölbungen) *θεούς.* Da jede Weltkugel nur Eine Himmelswölbung, Einen Fixsternhimmel hat, so ist der Ausdruck *ἀπείρους οὐρανούς* gleichbedeutend mit *ἀπείρους κόσμους*, und muss wie dieser von der Unendlichkeit der Zahl successive verstanden werden. Denn eine un-

endliche Zahl von Himmeln neben einander zugleich existirend ist ein Ungedanke, der dem Alterthum ganz fern liegt.

142) Plut. plac. I, 7: Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.

143) Theodor. serm. V, p. 545: Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξίμανδρος .... ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.

144) Simpl. in phys. fol. 6: Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς, καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν", ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

145) Wendt in Tennemann's Geschichte der Philos., 1. Thl., pag. 68, Note.

146) Origen. philos. c. 6: λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.

147) Stob. ecl. phys. I, p. 416: Ἀναξίμανδρος .... φθαρτὸν τὸν κόσμον.

148) Aristot. phys. VIII, 1: ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι, καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν. Vgl. Stob. Ecl. phys. l. I, p, 496: Ἀναξίμανδρος .... ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν (nach einem gänzlichen Kreislaufe). Ebenso Simpl. phys. 257, b, med.

149) Plut. ap. Euseb. praep. evang. I, 8: Ἀναξίμανδρον τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους .... ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτων; vgl. Note 120.

150) Suidas s. v. Φερεκύδης: ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν.

151) Suidas s. v. Φερεκύδης: Φερεκύδης, Βάβιος, Σύριος· ἔστι δὲ νῆσος μία τῶν Κυκλάδων ἡ Σύρα, πλησίον Δήλου. γέγονε

δὲ κατὰ τὸν τῶν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάττην· ὡς συγχρονεῖν τοῖς ζ´ σοφοῖς, καὶ τετέχθαι περὶ τὴν μέ Ὀλυμπιάδα. διδαχθῆναι δὲ ὑπ᾽ αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος· αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἀσκῆσαι, κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν· ἑτέρων τοῦτο εἰς Κάδμον τὸν Μιλήσιον φερόντων· καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι. ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν· καὶ τελευτᾷ ὑπὸ πλήθους φθειρῶν. ἔστι δὲ ἅπαντα, ἃ συνέγραψε, ταῦτα· Ἑπτάμυχος, ἤτοι Θεοκρασία, ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα, ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους. Lucian. Macrobii s. 22: Καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ὁμοίως (ἔζησεν ἔτη) ὀγδοήκοντα καὶ πέντε.

152) Joseph. contr. Apion. I, p. 1034 (Euseb. pr. ev. l. X, 7, p. 478): Ἀλλὰ μὴν καὶ τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων τε παρ᾽ Ἕλλησι καὶ θείων πρώτους φιλοσοφήσαντας, οἷον Φερεκύδην τὸν Σύριον, καὶ Πυθαγόραν, καὶ Θάλητα, πάντες συμφώνως ὁμολογοῦσιν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων (Pythagoras nämlich) γενομένους μαθητάς, ὀλίγα συγγράψαι, καὶ ταῦτα τοῖς Ἕλλησιν εἶναι δοκεῖ πάντων ἀρχαιότατα. Cf. Georg. Cedren. synops. histor. I, p. 94 B: ὡς Ἕλληνες ἱστοροῦσι καὶ Φερεκύδης ὁ Τύριος (leg. Σύριος) καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος, καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος, καὶ Πλάτων ὁ Ἀθηναῖος πρὸς τούτους (Αἰγυπτίους) ἐξεδήμησαν, θεολογίαν καὶ φυσιολογίαν ἀκριβεστέραν μαθήσεσθαι παρ᾽ αὐτῶν ἐλπίσαντες.

153) Strabo. I, p. 18 A. B: Ὡς δ᾽ εἰπεῖν, ὁ πεζὸς λόγος μίμημα τοῦ ποιητικοῦ ἐστι· πρώτιστα γὰρ ἡ ποιητικὴ κατασκευὴ παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον καὶ εὐδοκίμησεν. εἶτα ἐκείνην μιμούμενοι, λύσαντες τὸ μέτρον, τ᾽ἄλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικά, συνέγραψαν οἱ περὶ Κάδμον, καὶ Φερεκύδην, καὶ Ἑκαταῖον.

154) Suidas s. v. Ἱστορῆσαι: Ἑκαταῖος Μιλήσιος πρῶτος ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε, συγγραφὴν δὲ (eine wissenschaftliche Abhandlung) Φερεκύδης· τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται. Vergl. Diogen. Laert. I, 116: Τοῦτόν (Φερεκύδην) φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν Ἕλλησι γράψαι. Plinius und Apulejus nennen den Pherekydes geradezu den ersten Prosaiker: Hist. nat. VII, 56: Prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit, Cyri regis aetate, historiam Cadmus Milesius. Apul. Flor. 2, p. 352: Quin etiam Phe-

recydes, Syro ex insula oriundus, qui primus versuum nexu repudiato conscribere ausus est passis verbis, soluto loquutu etc.

155) Porphyr. de antr. Nymph. c. 31: *Καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς, καὶ βόθρους, καὶ ἄντρα, καὶ θύρας, καὶ πύλας λέγοντος, καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις.*

156) Diogen. Laert. I, c. 11, sect. 119: *Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βίβλιον, ὃ συνέγραψεν, οὗ ἡ ἀρχή· Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐν χάει* (statt *εἰς ἀεὶ* oder *εἷς ἀεὶ*, wie Andere lesen, ohne einen bessern Sinn zu erhalten) *καὶ χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.*

157) Hermias de irris. gentil. c. 12: *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον, Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ μὲν γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.* Aehnlich Probus ad Virgil. ecl. 6, 31: Plane trinam esse mundi originem ... consentit et Pherecydes ... *Ζῆνα*, inquit, *καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον*, ignem, terram ac tempus significans; et esse aethera (dasselbe was er vorher ignis nannte, die geistige Lebenskraft, Zeus) qui regat terram, qua regatur tempus, in qua universa pars moderetur. Dass diese Dreizahl der Urprincipien von den späteren Neuplatonikern herrühre und von ihnen vielfach auf die älteren Nachrichten verfälschend übertragen worden sey, wurde schon im ersten Band (pag. 37 Noten) bei Gelegenheit des orphischen Urgottheitsbegriffes nachgewiesen.

158) Stob. ecl. phys. I, pag. 26: Dindorf. poet. scenic. gr. ἀποσπ. p. 119:

Ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις;
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

159) Wie z. B. von den Pythagoräern angegeben wird. Diog. Laert. VIII, s. 28: *Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος ..... ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται* (*ὁ αἰθὴρ*) *ἀθάνατόν ἐστι.*

160) Achilles Tatius, isagog. ad Arat. phaenom. c. 3, p. 123: *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ολων τὸ*

ὕδωρ ὑφιστῶσιν. Ebenso Scholiast. ad Hes. theog. 116, p. 239: Φερεκύδης ὁ Σύριος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι. Aehnlich Tzetzes ad Lycophr. 145, ad verb. δηναιᾶς Ἁλός, i. e. παλαιᾶς Θαλάσσης: παλαιὰν τὴν Θάλασσαν λέγει διὰ τὸ πρῶτον εἶναι στοιχεῖον, κατὰ Φερεκύδην καὶ Θαλῆν.

161) Sext. Empir. pyrrhon. hypotypos. III, c. 4: Φερεκύδης μὲν ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν. Idem adv. phys. IX, c. 5, s. 360: Φερεκύδης ὁ Σύριος γῆν ἔλεξε πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον. In diesen Angaben wird, wie oben Note 157. γῆ offenbar als synonym mit χθονίη betrachtet.

162) S. den ersten Theil dieses Werkes p. 251 u. Note 295.

163) S. den I. Theil, Note 166.

164) S. oben Note 157.

165) In der oben angeführten Stelle des Achill. Tatius (isag. ad Arat. phaenom. c. 3): Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφιστῶσιν, fährt er fort: ὃ δὴ καὶ χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης, (das Wort χάος kam also bei Pherekydes vor) ὡς εἰκὸς τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου, οὕτω λέγοντος (theog. 116): ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο. (Auch diese Vermuthung hat ihre Richtigkeit, denn bei Hesiod findet sich das Wort allerdings zuerst gebraucht; nur nicht in der von Achilles Tatius angenommenen Bedeutung Wasser, die dem gesammten Alterthume völlig fremd ist, sondern in der ihm einzig und allein zukommenden Bedeutung Kluft, Abgrund, von χαίνω, klaffen. Wenn also Tatius fortfährt: παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι ὑπολαμβάνει τὸ ὕδωρ χάος ὠνομάσθαι, so ist offenbar die dem Wort bei Pherekydes zugeschriebene Bedeutung eben so falsch und grundlos, als die angegebene Etymologie.)

166) Es bedarf kaum der Nachweisung, wie leicht die Corruption aus der richtigen Textes-Lesart entstehen konnte; denn auch paläographisch liegen sich beide sehr nahe. Denn in *ΕΓ ΧΑΕΙ* (statt ἐν χάει, wie die Alten sprachen und schrieben, s. Buttm. ausführliche Sprachlehre, § 25, Anmerkung 4) konnte bei eingetretenem Verbleichen der Schrift ein Abschreiber auch den Zügen nach leicht *ΕΙΣΑΕΙ* zu lesen glauben.

167) Damascius de prim. princ. ed. Kopp. p. 384 (ex Eudemo): *Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα* [loco *ζῶντα*] *μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον* [loco *Χθόνον*] *καὶ Χθονίαν.* (*τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, τὴν μίαν φημὶ πρὸ τῶν δυοῖν καὶ τὰς δύο μετὰ τὴν μίαν.* Dies ist also ein Beispiel von dem Einflusse des späteren neuplatonischen Dreieinigkeits-Dogma's zur Verfälschung der alten speculativen Gottheitslehre, wovon früher die Rede war.) *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ* (*τὴν τριπλῆν οἶμαι φύσιν τοῦ νοητοῦ*, ebenfalls wieder neuplatonische Weisheit!) · *ἐξ ὧν ἐν πέντε μύχοις διῃρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν τὴν πεντέμυχον* [loco *πεντέμψυχον*, quod habet liber] *καλουμένην* (*ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν τὴν πεντέκοσμον*).

168) Proclus in Plat. Timaeum fol. 155. *Καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε, καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν.*

169) S. die oben angeführte Stelle des Damascius.

170) Hesiod. theogon. v. 719.

171) Clement. Alexandr. stromat. l. VI. p. 641 u. 642: *Ἰσίδωρός τε, ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητής, ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικῶν* (also in dem Kommentar eines ägyptischen, wahrscheinlich alexandrinischen Griechen und Philosophen zur Erklärung einer wahrscheinlich theologischen Schrift eines ägyptischen Oberpriesters Parchor) *ὡδέ πως γράφει· Καὶ γάρ μοι δοκεῖ τοὺς προςποιουμένους φιλοσοφεῖν, ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φάρος· καὶ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας.* Und hierzu Clement. Alexandr. stromat. VI, pag. 621 A: *Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει· Ζὰς ποιεῖ φάρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν* (das Land) *καὶ ὠγῆνον* (jonische Form für *ὠκεανόν*, Nil) *καὶ τὰ ὠγήνου δώματα* (die Wohnungen des Nil, Aegypten).

172) Diogen. Laert. I, 119: *Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ,* lauten die Worte der Pherekydischen

Schrift. (*γέρας*, das Ehrengeschenk, meistens ein Prachtgewand, das der Gastfreund dem Gastfreunde schenkte; hier also jenes *πεποικιλμένον φάρος*, jenes bunte Gewand, das Zeus über die Erde breitete.)

173) Maximus Tyrius dissert. XXIX, p. 304: *Ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, καὶ τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.* Vgl. Euseb. praep. ev. I, 10, p. 27: *Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφιωνέως θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιωνιδῶν* (die im Götterkampfe auf der Seite des Ophion stehenden guten Gottheiten und Dämonen).

174) Celsus bei Origen. contr. Cels. VI. p. 303: *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς (οὐ μόνον) Ἡράκλειτον . . . . . (ἀλλὰ καὶ) Φερεκύδην . . . . μυθοποιεῖν* (statt *μυθοποιίαν*) *στρατείαν στρατείᾳ παρατάττομένην, καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῆς ἑτέρας δὲ Ὀφιονέα· προκλήσεις τε καὶ ἁμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖ, συνθήκας τε αὐτοῖς γίγνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγῆνον* (den Nil) *ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.*

175) Schol. Apollon. 2, 1214. *ὅτι ἐπὶ τὸ Κάσιον* (nach Apollodor. I, 6, 3. statt des unrichtigen *τὸν Καύκασον*) *κατέφυγεν ὁ Τυφὼς διωκόμενος, καὶ ὅτι καιομένου τοῦ ὄρους ἔφυγεν ἐκεῖθεν εἰς Ἰταλίαν, ὅπου τὴν Πιθηκοῦσαν αὐτῷ περιῤῥιφῆναι νῆσον, Φερεκύδης ἐν τῇ Θεογονίᾳ ἱστορεῖ.* (Von Sturz, Pherecyd. fragmm. p. 165, ohne Grund dem Logographen zugeschrieben.)

176) Cic. tuscul. disp. I, c. 16: Quod litteris exstet proditum, Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.

177) Suidas s. v. *Φερεκύδης* in Note 151: *καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰςηγήσασθαι.*

178) Odyss. XV, v. 403 sq.:

Νῆσός τις Συρίη κικλήσκεται, εἴ που ἀκούεις,
Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο.

179) Aelian. Var. Hist. IV, 28.

180) Diogen. Laert. I, 117, 119. Jener ältere Pherekydes starb in dem Krieg der Magnesier mit den Ephesiern, dessen Archi-

lochos erwähnt, um die 27. Olympiade, 670 vor Chr. G. (Strabo XIV, p. 647; Clement. Stromat. I, p. 144). Beide, dieser ältere und unser jüngerer Pherekydes, werden schon von Andros aus Ephesus von einander gesondert.

179) Diogen. Laert. IX, 18: *Ξενοφάνης Δεξιοῦ, ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος, Ὀρθομένους, Κολοφώνιος.* Lucian in macrob. s. 20 nennt ihn *Δεξίνου υἱόν;* Origen. philos. p. 18 und Theodoret cur. gr. aff. IV, 5, p. 56, stimmen mit Apollodor. Strabo (l. XIV, § 28, pag. 643) nennt ihn unter den berühmten Kolophoniern.

180) Diogen. Laert. IX, 18: *Οὗτος (Ξενοφάνης) ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας διέτριβε, καὶ ἐν Κατάνῃ.* Auf Elea, als einen seiner Wohnorte, weist eine Anekdote bei Aristoteles (Rhetor. II, 23, p. 447 c.). Dass er ein näheres Interesse für Elea hatte, beweist eines seiner Gedichte, das die Gründung Elea's, nach Diogen. Laert. IX, 10, in 2000 Versen besang.

181) Clem. Alex. Stromat. I, p. 301, C: *τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι.* Plutarch. apophthegm. regum. *Ἱέρωνος* IV. p. 175: *Πρὸς δὲ Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον εἰπόντα, μόλις οἰκέτας δύο τρέφειν, Ἀλλ' Ὅμηρος, εἶπεν, ὃν σὺ διασύρεις, πλειόνας ἢ μυρίους τρέφει τεθνηκώς.* Scholiast. ad Aristoph. Pac. vs. 696: *ὁ Σιμωνίδης διεβέβλητο ἐπὶ φιλαργυρίᾳ· ὅθεν Ξενοφάνης κίμβικα αὐτὸν προςαγορεύει.*

182) Censorin. de die nat. c. 15, 3: Xenophanes Colophonius major centum annorum fuit. Lucian. in macrob. s. 20 gibt ihm irrthümlich nur ein Alter von 91 Jahren.

183) Diogen. Laert. IX, 19: *Μακροβιώτατός τε γέγονεν, ὥς που καὶ αὐτός φησιν·*

Ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἑξήκοντ' ἐνιαυτοὶ
Βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν.
Ἐκ γενέτης δὲ τότ' ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς
Εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτυμῶς.

184) Athen. II, pag. 54 E: *Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἐν παρῳδίαις·*

Πὰρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν χειμῶνος ἐν ὥρῃ
Ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον, ἔμπλεον ὄντα,

Πίνοντα γλυκὺν οἶνον, ὑποτρώγοντ' ἐρεβίνθους ·
Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόσα τοι ἔτη ἐστί, φέριστε;
Πηλίκος ἦσθ', ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο; —

185) Dies nämliche Jahr, als das Geburtsjahr des Xenophanes, ergibt sich nämlich auch aus der naheliegenden Emendation einer alten, aber schon von dem Berichterstatter selbst fehlerhaft vorgetragenen Nachricht. Der Autor der Theologumena Arithmeticae (c. 6, p. 40 ed. Ast.) berichtet nämlich bei Gelegenheit einer Berechnung der verschiedenen Palingenesien des Pythagoras: *φ' γὰρ καὶ ιδ' ἔτη ἔγγιστα ἀπὸ τῶν Τρωϊκῶν ἱστορεῖται μέχρι Ξενοφάνους τοῦ φυσικοῦ καὶ τῶν Ἀνακρέοντός τε καὶ Πολυκράτους* (des Aelteren, des Vaters) *χρόνων καὶ τῆς ὑπὸ Ἁρπάγου τοῦ Μήδου Ἰώνων πολιορκίας καὶ ἀναστάσεως, ἣν Φωκαεῖς φυγόντες Μασσαλίαν ᾤκισαν.* Er rechnet also von der Eroberung Trojas, die nach der im späteren Alterthume allgemein üblichen Festsetzung des Eratosthenes 407 Jahre vor der 1. Olympiade, also im Jahre 1183 vor Chr. G. Statt hatte, *φιδ'* 514 Jahre. Danach fiele das Geburtsjahr des Xenophanes ins Jahr 1183 — 514, d. h. 669 vor Chr. G. Da nun aber alle übrigen mit Xenophanes als gleichzeitig angegebenen Personen und Thatsachen: Polykrates der Aeltere, und der an seinem Hof lebende Anakreon, und die Eroberung von Jonien durch Harpagos den Meder, und die Flucht der Phokäer und ihre Ansiedelung in Massilia, ein volles Jahrhundert später fallen, nicht ins 7., sondern ins 6. Jahrhundert vor Chr. G.; so ist es klar, dass statt *φιδ'*, 514 vielmehr *χιδ'*, 614 gelesen werden muss, wodurch des Xenophanes Geburt ins Jahr 569 vor Chr. (1183 — 614) und sein Leben wirklich mit den angegebenen Synchronismen zusammenfällt. Da die angegebenen Synchronismen die Zahl *φιδ'* als einen reinen Schreibfehler nachweisen und ihre Berichtigung in *χιδ'* ohne einen irgend möglichen Widerspruch verlangen, so ist es unbestreitbar, dass der gedankenlose Kompilator diese Zahl *χιδ'* in seiner Quelle vor sich hatte; obgleich er seine irrthümliche Zahl *φιδ'*, 514, seiner darauffolgenden mystischen Zahlenberechnung zu Grunde legt und in ergötzlicher Weise tiefsinnig über sie faselt. Da die Jahre der Olympiadenrechnung in der Mitte des Sommers beginnen, und demnach nur zur Hälfte in eines unserer in der Mitte des Winters beginnenden Jahre, zur andern Hälfte aber in das nächste darauffolgende unserer Jahre fallen, so ist, bei allgemeinen Jahres-Angaben und so lange nicht ganz bestimmte Monatstage

angegeben sind, eine Differenz von Einem Jahr, wie hier 570 oder 569 vor Chr. nur eine scheinbare, da sowohl die zweite Hälfte des Jahres 570 als die erste des Jahres 569 in dasselbe dritte Jahr der 52. Olympiade hineinfallen. Dies wird hier im Vorübergehen ein für alle Male bemerkt, damit man nicht aus Unkunde des Sachverhältnisses sich an solchen scheinbaren Differenzen stosse. — Aehnliche Schreibfehler entstellen nun auch die gewöhnliche Ueberlieferung vom Geburtsjahre des Xenophanes, welche sich auf die Autorität des Apollodor stützt. Bei Clemens Alexandr. heisst es in der Note 181 schon angeführten Stelle (Strom. I, p. 301, C.): τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα καὶ Ἐπίχαρμον γεγονέναι — und sodann weiter: Ἀπολλόδωρος δὲ (φησὶ) κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον (Ξενοφάνην) παρατετακέναι (τὸν βίον) ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου (offenbar ein Schreibfehler statt Ξέρξους, denn das ist ja wie allbekannt der Nachfolger des Darius) χρόνων. Darius herrschte von 522 bis 486, Xerxes von 486 bis 465 vor Chr.; es ist also nicht wahrscheinlich, dass Apollodor das Geburtsjahr des Xenophanes in die 40. Olympiade, d. h. 620 vor Chr. gesetzt habe, und es wird daher vielmehr wahrscheinlich, dass die falsche Lesart τεσσαρακοστὴν aus der Verwechslung des Zahlzeichens μ′ mit ν′ entstanden sey, und dass nicht μ′ (τεσσαρακοστὴν) sondern ν′ (πεντηκοστὴν), d. h. 580 vor Chr., zu lesen sey. Dann wäre das Geburtsjahr doch wenigstens annähernd richtig, und die Angabe des Apollodor, der, wie das Wort παρατετακέναι andeutet, dem Xenophanes ebenfalls eine ungewöhnliche Lebensdauer zuschrieb, würde mit der des Timäos ungefähr stimmen. Denn nach Apollodor hätte dann Xenophanes um zehn Jahre früher, von 580 bis über 480, bis in die Zeiten des Xerxes, gelebt. Ihres verderbten Zustandes wegen war daher diese Ueberlieferung ganz unbrauchbar, und es musste zu den im Texte angewandten Bestimmungsmitteln für die Lebenszeit des Xenophanes gegriffen werden. Das Verderbniss oder der Irrthum in dieser Zeitbestimmung des Apollodor muss übrigens alt seyn, da Sextus Empiricus (adv. math. I, c. 12, s. 257) die Angabe, dass Xenophanes in der 40. Olympiade geboren sey, unter die schwierigeren Streitfragen der Grammatiker zählt.

186) Euseb. praep. ev. XIV, 17, 10., p. 757: Ξενοφάνης — λέγεται συνακμάσαι τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόραν καὶ Ἀναξιμένην (denn so

muss offenbar statt des ganz widersinnigen *Ἀναξαγόραν* gelesen werden). Vergl. pr. ev. X, 14, 14.

187) Diogen. Laert. IX, 18: *Καὶ, ὥς Σωτίων φησὶ, κατ' Ἀναξίμανδρον ἦν.*

188) Diogen. Laert. IX, 18: *Διήκουσε δὲ κατ' ἐνίους μὲν οὐδενός· κατ' ἐνίους δὲ Βότωνος Ἀθηναίου, ἤ ὥς τινες Ἀρχελάου.* Da sich Xenophanes eine Zeit lang zu Athen am Hofe der Pisistratiden aufgehalten zu haben und mit den an diesem Hofe lebenden Gelehrten zusammengekommen zu seyn scheint, so mag dieser Aufenthalt einem späteren Auszügler durch irgend eine Namensverwechslung Anlass zur letzten Notiz gegeben haben. Jener Boton ist ganz unbekannt.

189) Diogen. Laert. IX, 18, 3: *Ἀντιδοξάσαι λέγεται Θαλῇ καὶ Πυθαγόρᾳ, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου.*

190) Diogen. Laert. IX, 18, 3: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐῤῥαψῴδει τὸ ἑαυτοῦ.*

191) Plutarch de vitios. pudor. c. 5: *Ξενοφάνης, Λάσου τοῦ Ἑρμιονέως μὴ βουλόμενον αὐτῷ συγκυβεύειν δειλὸν ἀποκαλοῦντος, ὡμολογεῖ καὶ πάνυ δειλὸς εἶναι πρὸς τὸ αἰσχρὰ καὶ ἄτολμος.* Nach Herodot VII, 6 war der Lyriker Lasos am Hofe des Hipparch in Athen, wo auch Onomakrit und andere Dichter und Gelehrte lebten, und es ist daher am natürlichsten, die Scene dieser Anekdote an den Hof des Hipparch nach Athen zu verlegen, also in die Zeit von 528 bis 514 vor Chr.

192) Athen. XI, p. 462. Die ausführlicher angezogenen Verse des Gedichtes lauten:

Βῶμος δ' ἄνθεσιν αὐτὸ μέσον πάντη πεπύκασται,
Μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.
Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας
Εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι νόοις
Σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
Πρήσσειν· ταῦτα γὰρ ὦν ἐστὶ προχειρότερον .....
Ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον, ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει .....
Θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.

193) Athen. XII, p. 526, A, B.

194) Athen. X, s. 6, p. 413 sq. Ταῦτ᾽ εἴληφεν ὁ Εὐριπίδης ἐκ τῶν τοῦ Κολοφωνίου ἐλεγείων Ξενοφάνους, οὕτως εἰρηκότος·

Ἀλλ᾽ εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο
Ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
Πὰρ Πίσαο ῥοῇς ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων,
Ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
Εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον, ὃ παγκράτιον καλέουσιν,
Ἀστοῖσίν κ᾽ εἴη κυδρότερος προςορᾶν,
Καί κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο,
Καί κεν σῖτ᾽ εἴη δημοσίων κτεάνων
Ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον, ὅ οἱ κειμήλιον εἴη·
Εἴτε καὶ ἵπποισιν ταῦτά γ᾽ ἅπαντα λάχοι,
Οὐκ ἐὼν ἄξιος, ὥσπερ ἐγώ. Ῥώμης γὰρ ἀμείνων
Ἀνδρῶν ἠδ᾽ ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
Ἀλλ᾽ εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
Προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης . . . , . . .

Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ὁ Ξενοφάνης κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐπαγωνίζεται, διαβάλλων ὡς ἄχρηστον καὶ ἀλυσιτελὲς τὸ τῆς ἀθλήσεως εἶδος.

195) Aristot. metaph. I, 5, p. 846 c.: Ξενοφάνης — ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής. Clem. Alex. Strom. I, p. 301 c.: τῆς Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης κατάρχει . . . . . Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστὴς γίνεται. Theophrast. bei Simplic. phys. fol. 6, A: Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον. Suidas: Παρμενίδης, Ἐλεάτης, φιλόσοφος· μαθητὴς γεγονὼς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου.

196) Scholiast. ad Aristoph. Pac. vs. 696: Ὁ Σιμωνίδης διεβέβλητο ἐπὶ φιλαργυρίᾳ, ὅθεν Ξενοφάνης κίμβικα αὐτὸν προσαγορεύει. Es hat also bei den grossen Männern des Alterthums eben so stark „gemenschelt", wie bei uns, und die Zeitgenossen liebten einander, wie bei uns.

197) Diogen. Laert. IX, 20: Φησὶ δὲ ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἐν τῷ περὶ γήρως, καὶ Παναίτιος ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ εὐθυμίας, ταῖς ἰδίαις χερσὶ θάψαι τοὺς υἱεῖς αὐτόν, καθάπερ καὶ Ἀναξαγόραν. Δοκεῖ δὲ πεπάσθαι (von πατέομαι, kosten, speisen = τετράφθαι, welches Karsten emendiren will, statt des ganz sinnlosen πεπρᾶσθαι; dass aber die Deponentia im Perfect sowohl aktive als passive Bedeutung haben, ist bekannt; s. Matth. gr. Gr. II, p. 931, e; πεπά-

σθαι heisst also hier gespeist, ernährt werden) *ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν Παρμενίσκου καὶ Ὀρεστάδου, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν ἀπομνημονευμάτων πρώτῳ.* Beide Namen kommen auch bei Jamblich im Verzeichniss der Pythagoriker vor, und von Parmeniscus sagt Athen. XIV, p. 614, er sei ein reicher Metapontiner von vornehmem Geschlecht gewesen, indem er von ihm die bekannte Geschichte erzählt, wie er in der Höhle des Trophonius das Lachen verloren und im Letoon zu Delos wiedergefunden habe.

198) Athen. V, p. 220.

199) Diogen. Laert. VIII, 56: *Ἕρμιππος δέ (φησι τὸν Ἐμπεδοκλέα) Ξενοφάνους γεγονέναι ζηλωτήν· ᾧ καὶ συνδιατρίψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιίαν.* Die dem Empedokles gegebene witzige Antwort des Xenophanes berichtet Diog. Laert. IX, 20: *Ἐμπεδοκλέους δὲ εἰπόντος αὐτῷ, ὅτι ἀνεύρετός ἐστι ὁ σοφὸς, Εἰκότως, ἔφη· σοφὸν γὰρ εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.*

200) Xenophanes wird von Diogen. Laert. I, 15 sogar zum Schüler des Telauges gemacht und die italische Schule so abgeleitet: *Φερεκύδους (διήκουσε) Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱὸς, οὗ Ξενοφάνης, οὗ Παρμενίδης* etc.

201) So citirt es Stob. Ecl. phys. I, p. 294; ebenso Polluc. Onomast. VI, 46. Plutarch de Pyth. orac. pag. 402, E, nennt den Xenophanes daher mit Orpheus, Hesiod, Thales, Parmenides, Empedokles unter den philosophischen Lehrdichtern.

202) Euseb. can. chron. ad Olymp. 60, a. 2: *Φωκυλίδης καὶ Ξενοφάνης φυσικὸς τραγῳδοποιὸς* (als Physiker und Dithyrambendichter) *ἐγνωρίζετο.*

203) Diogen. Laert. IX, 20: *Ἤκμαζε κατὰ τὴν ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.*

204) Origen. philos. X, 6 sq. p. 312, Mill. *Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις· ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων* etc.

205) Diog. Laert. VIII, s. 36: *Περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον γεγενῆσθαι* (nach der pythagoreischen Palingenesie- und Seelenwanderungslehre) *Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή· Νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. Ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει·*

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι, καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ'· ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

206) Gesammelt von Karsten: philos. gr. vett. reliquiae, Vol. I^{m}: Xenophanis Colophonii Carmin. reliquias. cont. Bruxellis 1830.

207) In seinem Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia in 6 Kapiteln. Es ist in einem sehr verderbten Zustand auf uns gekommen, und in den gewöhnlichen Ausgaben und Handschriften sind die Titel der beiden ersten Abschnitte unrichtig. Die bessern Handschriften, insbesondere die beste derselben, der Leipziger Codex, berichtigen aber diesen Fehler, und nach ihnen betreffen die zwei ersten Kapitel den Zeno, das dritte und vierte den Xenophanes, das fünfte und sechste den Gorgias. Mit diesen so berichtigten Ueberschriften stimmt nun auch der Inhalt, und es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, von diesen überlieferten Angaben abzuweichen, und z. B. die ersten Kapitel auf den Melissus, oder das dritte und vierte Kapitel statt auf Xenophanes auf den Zeno zu beziehen etc. Die Schrift selbst ist nicht ausgearbeitet, sondern eine blose Studien-Skizze, ein bei der Lektüre für das Gedächtniss gemachter Auszug, mit beigefügten Einwürfen und Gegengründen, wie sie sich unter dem Lesen einem beurtheilenden Denker aufdrängen; commentarius, sagt Karsten, ex eo genere, quod hypomnematicum dictum, memoriae tantum causa litteris solebat mandari; in his commentariis praesertim antiquiorum opiniones consignare consueverant. De quo genere insignis est locus Ammonii Hermiae *περὶ ἑρμην.* (ed. Ald. 1503) Litt. A A, fol. 2: *ὑπομνηματικὰ δὲ ἐκεῖνα (συγγράμματα) καλοῦσιν, ὅσα πρὸς οἰκείαν ἀπεσημειοῦντο ὑπόμνησιν. εἰώθεσαν δὲ οἱ παλαιοὶ τὰ τῶν ἀρχαιοτέρων ἀναγινώσκοντες συγγράμματα, ἀποσημειοῦσθαι αὐτῶν τὰς περὶ ἑκάστου πράγματος δόξας καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τὰ τούτων κατασκευαστικὰ .... ὡς ὕλην τῶν οἰκείων συγγραμμάτων.*

208) Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. (T. I, p. 942 ed. Casaub.) *Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι· τοῦτο λέγων*

ἐπὶ τοῦ θεοῦ. Ἀνάγκη γάρ, ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον. Δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. Οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι. ταὐτὰ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. Οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον. ἀίδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν θεόν. Ebenso Theophrast bei Simplic. Comment. in Aristot. phys. fol. 6, A: Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ..... Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος. Ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν (τὸν θεὸν ὁ Ξενοφάνης) ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾶν ἢ γεννᾶσθαι προσήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀίδιον ἐδείκνυ. Dagegen sagt Aristot. l. l. c. 4 init.: Ἔτι οὐδὲν μᾶλλον ὁ θεὸς ἀγένητος, ἢ καὶ τἄλλα πάντα, εἴπερ ἅπαντα ἐξ ὁμοίου ἢ ἀνομοίου γέγονεν· ὅπερ ἀδύνατον.

209) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3, l. l.: ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ... κράτιστον καὶ βέλτιστον ἁπάντων .... τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν ... πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι .... θεοῦ φύσις, δεῖν εἶναι κράτιστον. Diese Sätze kommen bei Aristoteles als Fundamental-Sätze des Beweises für die Einheit Gottes vor; gerade dies spricht aber dafür, dass sie bei Xenophanes schon im Vorausgehenden aufgestellt worden waren; wenigstens fordert dies der logische Zusammenhang. Ebenso Theophrast bei Simpl. l. l.: τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός.

210) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3, l. l.: Εἰ δ' ἐστὶν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. Εἰ γὰρ δύο, ἢ ἔτι πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ἂν θεὸς τῶν πολλῶν ὅμοιος ὤν, τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι· καὶ πάντων κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν. Πλειόνων οὖν ὄντων, εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττους τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεούς·

περιφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι. Ἴσων δὲ ὄντων, οὐκ ἂν ἔχειν θεοῦ (statt des gewöhnlichen θεὸν) φύσιν δεῖν εἶναι κράτιστον· τὸ δὲ ἴσον οὔτε χεῖρον οὔτε βέλτιον εἶναι τοῦ ἴσου. Ὥστε εἴπερ εἴη τε καὶ τοιοῦτον εἴη θεὸς, ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο, οὐδὲ ἓν (wie es der Gegensatz zu πάντα erheischt, statt des sinnlosen γὰρ) ἂν δύνασθαι, πλειόνων ὄντων, ἕνα μόνον. (Weiter ist Nichts zu ändern.) Ebenso Theophrast bei Simpl. phys. l. l. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης· ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων, ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός.

211) Siehe Aristoteles l. l.: οὐδὲ γὰρ πάντα δύνασθαι ἄν, ἃ βούλοιτο etc.

212) In den bekannten Versen:

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραταίνει.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

deren erster bei Simpl. in Arist. phys. fol. 6, der zweite bei Sext. Empir. adv. Mathem. IX, s. 144 erhalten ist. Hiermit stimmt nun auch die Angabe der Alten: Cic. de nat. Deor. I, 11, 28: mente adjuncta omne ..... Deum voluit esse. Sext. Pyrrh. I, 225: εἶναι δὲ (τὸν θεὸν) σφαιροειδῆ .... καὶ λογικόν. Origen. philos. p. 18: τὸν θεὸν εἶναι ..... σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Galen. hist. phil. c. 3: ὑπάρχειν θεὸν ......, λογικόν.

213) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 vers. fin. (p. 679, 20, ed. Didot.; p. 233 ed. Tauchn.): Αὐτὸς (ὁ Ξενοφάνης) γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν, εἴτε τὸ ὂν δήποτε αὐτὸν λέγων (statt der fehlerhaften Worte: εἴτε ὅτι δήποτε αὐτὸς λέγων. Die Emendation ergibt sich aus Sachgründen, denn neben dem τόδε τὸ πᾶν bleibt nur noch der Substanzbegriff: τὸ ὄν, als das durch σῶμα gemeinte Synonym übrig). Ἀσώματος γὰρ ὢν πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη; Ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι, τί ἂν αὐτὸν κωλύει κινεῖσθαι ὡς ἐλέχθη (i. e. κυκλωθῆναι); ebenso p. 231, oben: σῶμά γε καὶ ἔχων μέγεθος etc.

214) Platon. Sophist. p. 242, D: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων διεξέρχεται τοῖς μύθοις.

215) Aristotel. metaphys. I, 5, 986, b. 18: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανον ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

216) Simplic. in Arist. phys. f. 6 A: *Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν, ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης· τὸ γὰρ ἓν τουτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*

217) Bei Sext. Empir. Pyrrh. I, 224:

ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δὲ ὂν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

218) Sext. Empir. Pyrrh. I, 225: *Ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις, ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.*

219) Cic. Acad. IV, 37, 118: Xenophanes .... unum esse omnia .... et id esse deum, neque natum unquam, et sempiternum; ebenso de nat. Deor. I, 11, 28: tum Xenophanes, qui, mente adjuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse.

220) Galen. hist. phil. c. 3, p. 234: *Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον, εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.*

221) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorgia c. 3. l. l.: *Ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.* Oder wie Diogen. Laert. IX, 19 sagt: *σύμπαντά τ' εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.* (Aus dieser Stelle des Lehrgedichtes ist also der in Note 212 citirte und bei Sext. Empir. erhaltene Vers: *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Dies ist zugleich ein schlagender und unwidersprechlicher Beweis, dass c. 3 und 4 des Aristotelischen Auszuges aus dem Lehrgedichte des Xenophanes herrühren und dass die Ueberschriften des Leipziger Codex demgemäss richtig sind.) *Εἰ γὰρ μὴ, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, θεοῦ ὄντα. ὅπερ ἀδύνατον.*

222) Der oben Note 212 schon citirte und bei Simpl. phys. f. 6 erhaltene Vers: *Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόον φρενὶ πάντα κραταίνει*; denn so, *κραταίνει*, muss wohl statt des gewöhnlichen *κραδαίνει* geschrieben werden, da *κραταίνω* eine auch bei Aeschylus vorkommende Nebenform von *κρατύνω*, confirmare, stabilire, gubernare ist, *κραδαίνω* dagegen vibrare, jactare bedeutet, was nicht in den Zusammenhang passt. Eben so Diog. Laert. IX, 19: *ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ εἶναι.*

223) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 229 oben): *Ἄπειρον γὰρ τὸ μὴ ὂν εἶναι· τοῦτο γὰρ οὔτε μέσον οὔτε ἀρχὴν καὶ τέλος οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν· τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἄπειρον.*

224) Diog. Laert. IX, 2, s. 19.

225) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 228 unten): *Πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα, σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μέν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.*

226) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 vers. fin.: *Ἀσώματος γὰρ ὢν (ὁ θεὸς), πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη;*

227) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4, med. (pag. 230 unten): *Ἔτι τοιοῦτος ὤν, διὰ τί σφαιροειδὴς ἂν εἴη, ἀλλ' οὐχ, ἑτέραν τινὰ μᾶλλον ἔχων ἰδέαν, πάντῃ ἀκούει καὶ πάντῃ κρατεῖ*; (so muss durch Streichung der beiden *ὅτι* emendirt werden und dann gibt es einen einfachen und klaren Sinn.) *ὥσπερ ὅταν λέγωμεν τὸ ψιμμύθιον, ὅτι πάντῃ ἐστὶ λευκόν, οὐδὲν ἄλλο τι σημαίνομεν, ἢ ὅτι ἐν ἅπασιν αὐτοῦ τοῖς μέρεσιν ἐγκέχρωσται ἡ λευκότης. τί δὴ κωλύει οὕτω κἀκεῖ τὸ πάντῃ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ κρατεῖν λέγεσθαι, ὅτι ἅπαν ὃ ἄν τις αὐτοῦ λαμβάνῃ μέρος, τοῦτ' ἔσται πεπονθός; ὥστε* (dies verlangt die logische Konklusion statt des hinkenden *ὥσπερ*) *οὐδὲ τὸ ψιμμύθιον, οὐδὲ τὸν θεὸν ἀνάγκη διὰ τοῦτο εἶναι σφαιροειδῆ.*

228) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 229): *Ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπεράσθαι· ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι, τοῦτο γὰρ οὔτε μέσον, οὔτε ἀρχὴν καὶ τέλος, οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν. τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἄπειρον. Οἷον δὲ τὸ μὴ ὄν, οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν. Περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα, εἰ πλείω εἴεν· τὸ δὲ ἓν οὔτε τῷ οὐκ ὄντι, οὔτε τοῖς πολλοῖς ὁμοιοῦσθαι· ἓν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὅ τι περανεῖ.* Eben so

Theophrast bei Simpl. phys. fol. 6: *Καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον μήτε μέσον μήτε τέλος· περαίνει δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω.*

229) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 unten): *Ἴσως δὲ ἄτοπον καὶ τὸ προςάπτειν τῷ μὴ ὄντι ἀπειρίαν· οὐ γὰρ πᾶν, εἰ μὴ ἔχει πέρας, ἄπειρον λέγομεν· ὥςπερ οὐδ' ἄνισον οὐκ ἂν φαῖμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν.*

230) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 med.): *Ἔτι δὲ σφαιροειδῆ ὄντα ἀνάγκη πέρας ἔχειν. ἔσχατα γὰρ ἔχει, εἴπερ μέσον ἔχει αὐτοῦ τοῦ πλεῖστον ἀπέχειν· μέσον δ' ἔχει, σφαιροειδὲς ὄν, ἐκ τοῦ μέσου ὁμοίως πέριξ* (statt des sinnlosen *πυρὸς* oder der ungenügenden Emendation *πρὸς*) *τὰ ἔσχατα· σῶμα δ' ἔσχατα ἢ πέρατα ἔχειν, οἷον διαφέρει;* ferner p. 232 oben: *Ἔτι τί κωλύει πεπεράνθαι καὶ ἔχειν πέρατα ἓν ὄντα τὸν θεόν; τὸ γὰρ πέρας τινὸς μὲν ἀνάγκη ἴσως εἶναι, οὐ μέντοι πρός τι γε, οὐδὲ ἀνάγκη τὸ ἔχον πέρας πρός τι ἔχειν πέρας· ἀλλ' ἔστι τὸ πεπεράνθαι ἔσχατα ἔχειν· ἔσχατα δ' ἔχον, οὐκ ἀνάγκη πρός τι σχεῖν.*

231) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 unten): *Ἔτι* (*οὐκ* wird besser gestrichen, auch wenn man es als fragend auffasst, da der Nachsatz in eine Frage nicht gut passt) *ἂν ἔχοι ὁ θεὸς πέρας εἷς ὤν, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν· εἰ δὲ ἓν μόνον ἐστὶν ὁ θεὸς, ἓν ἂν εἴη μόνον καὶ τὰ τοῦ θεοῦ μέρη. Εἴη δὴ* (dies fordert der logische Zusammenhang der Schlussfolgerung statt *ἐπειδὴ γὰρ*) *καὶ τοῦτ' ἄτοπον, εἰ τοῖς πολλοῖς συμβέβηκε πεπεράνθαι πρὸς ἄλληλα, διὰ τοῦτο τὸ ἓν μὴ ἔχειν πέρας· πολλὰ γὰρ τοῖς πολλοῖς καὶ τῷ ἑνὶ ὑπάρχει ταὐτὰ, ἐπεὶ καὶ τὸ εἶναι κοινὸν αὐτοῖς ἐστιν.*

232) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3, vers. fin. (pag. 229 med.): *Τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἓν ὄν, τὸν θεὸν* (so ist wohl mit Streichung von *εἶναι* statt sonstiger Verbesserungen zu lesen und zu interpungiren), *λέγει οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι. Ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε ἐκεῖνο εἰς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι. Εἰς μὲν οὖν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἂν κινηθῆναι, τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῇ εἶναι. εἰ δὲ εἰς ἄλληλα μεταβάλλοι, πλείω ἂν αὐτὸν εἶναι ἑνός. Διὰ ταῦτα δὴ κινεῖσθαι μὲν ἂν τὰ δύο ἢ πλείω ἑνὸς, ἠρεμεῖν δὲ καὶ ἀκίνητον εἶναι τὸ οὐδέν. τὸ δὲ ἓν οὔτε ἀτρεμεῖν, οὔτε κινεῖσθαι, οὔτε γὰρ τῷ μὴ ὄντι οὔτε τοῖς πολλοῖς ὅμοιον εἶναι.*

233) Theophrast. bei Simplic. phys. fol. 6: *Παραπλησίως δὲ καὶ κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν. ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν. κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν· ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι,*

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ,

οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀπὸ κινήσεως καὶ ἠρεμίας ἐξῃρημένην.

234) Cic. Academ. II, 23.

235) Athen. XIV, 632, D.

236) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 med.): *Καὶ ἔτι ἆρά γε οὐ ταὐτὸ ἂν τι ὑπολάβοι τὸ μὴ κινεῖσθαι, καὶ τὸ ἀκίνητον εἶναι· ἀλλὰ τὸ μὲν ἀπόφασιν τοῦ κινεῖσθαι, — ὥσπερ τὸ μὴ ἴσον, ὅπερ καὶ κατὰ τοῦ μὴ ὄντος ἀληθές. — Τὸ δὲ ἀκίνητον τῷ ἔχειν, πῶς ἤδη λέγεσθαι* (s. Note 229), *ὥσπερ τὸ ἄνισον, καὶ ἐπὶ τῷ ἐναντίῳ τοῦ κινεῖσθαι, τῷ ἠρεμεῖν· ὡς καὶ σχεδὸν αἱ ἀπὸ τοῦ ἀ ἀποφάσεις ἐπὶ ἐναντίοις λέγονται. Τὸ μὲν οὖν μὴ κινεῖσθαι ἀληθὲς ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ δὲ ἠρεμεῖν οὐχ ὑπάρχει τῷ μὴ ὄντι· ὁμοίως δὲ οὐδὲ ἀκίνητον εἶναι σημαίνει ταὐτὸν (τῷ ἠρεμεῖν), ἀλλ' ὅμως* (statt *οὗτος*) *ἐπὶ τῷ ἠρεμεῖν αὐτῷ χρῆται καί φησι τὸ μὴ ὂν ἠρεμεῖν, ὅτι οὐκ ἔχει μετάβασιν.*

237) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 unten): *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἄνω εἴπομεν, ἄτοπον ἴσως, εἴ τι τῷ μὴ ὄντι προςάπτομεν, τοῦτο μὴ ἀληθὲς εἶναι κατὰ τοῦ ὄντος εἰπεῖν, ἄλλως τε κἂν ἀπόφασις ᾖ τὸ λεχθέν, ὧν καὶ τὸ μὴ κινεῖσθαι, μηδὲ μεταβαίνειν ἐστίν. πολλὰ γὰρ ἄν, καθάπερ καὶ ἐλέχθη, ἀφαιροῖτο τῶν ὄντων κατηγορεῖν. οὐδὲ γὰρ ἂν πολλὰ ἀληθὲς εἰπεῖν εἴη μὴ ἕν, εἴπερ τὸ μὴ ὂν ἐστι μὴ ἕν.*

238) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 med.): *Πάλιν περὶ τοῦ ἀκίνητον εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, ὅτι καὶ τὸ ὂν κινεῖται, ἴσως ὁμοίως τοῖς ἔμπροσθεν ἄτοπον.* p. 233: *Ἔτι εἰ καὶ διὰ τοῦτο μὴ κινεῖται ὁ θεός τε καὶ τὸ ἕν, ὅτι τὰ πολλὰ κινεῖται τῷ εἰς ἄλληλα ἰέναι, τί κωλύει καὶ τὸν θεὸν κινεῖσθαι; εἰς ἄλλο οὐδαμῶς, οὐχ ὅτι ἀκίνητος* (so ist zu interpungiren und zu emendiren), *ἀλλ' ὅτι εἷς μόνος θεός. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς* (sc. *ἀκίνητος*), *τί*

κωλύει, εἰς ἄλληλα κινουμένων τῶν μερῶν αὐτοῦ, κυκλωθῆναι; (so ist zu emendiren). *Οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον ἕν, ὥςπερ ὁ Ζήνων, πολλὰ εἶναί φησι* (statt *φύσει*); *αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν εἴτε τὸ ὂν* (so ist zu emendiren; s. oben Note 213) *δήποτε αὐτὸν λέγων· . . . . . . ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι, τί ἂν αὐτὸν κωλύει κινεῖσθαι ὡς ἐλέχθη;* (i. e. *κυκλωθῆναι*).

239) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 in fin.: *Κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχειν τὸν θεὸν, ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν οὔτε κινητὸν εἶναι.*

240) Clem. Alex. Strom. V, p. 601, C:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.
καὶ πάλιν:
Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι — —
Τὴν σφετέρην ἐσθῆτά τ' ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
καὶ πάλιν:
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστον,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

An die letzten beiden Bruchstücke schliesst sich ein anderes an, das sich bei Sextus Empir. adv. Mathemat. IX, 193, findet:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

und selbst wieder durch ein anderes bei demselben Empir. adv. Mathem. I, 289, ergänzt wird:

Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Weitere Bruchstücke verrathen sich durch Styl und Rhythmus in der aufgelösten Prose des Theodoret (Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49, Sylb.): *Εἶτα σαφέστερον κωμῳδῶν* (*ὁ Ξενοφάνης*) *τήνδε τὴν ἐξαπάτην ἀπὸ τοῦ χρώματος τῶν εἰκόνων διελέγχει τὸ ψεῦδος· τοὺς μὲν γὰρ* Αἰθίοπας μέλανας καὶ σιμοὺς γράφειν *ἔφησε τοὺς* οἰκείους θεοὺς, ὁποῖοι δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύκασι· *τοὺς δέ γε* Θρᾶκας γλαυκούς τε καὶ ἐρυθροὺς, *καὶ μέντοι καὶ* Μήδους

καὶ Πέρσας σφισὶν αὐτοῖς ἐοικότας καὶ Αἰγυπτίους ὡσαύτως αὐτοὺς διαμορφοῦν πρὸς τὴν οἰκείαν μορφήν. Aus diesen unter einander gewürfelten Versbrocken ergänzt sich zuvörderst der mangelhafte erste Vers mit einem Schlusse und einem sich anschliessenden zweiten Verse:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, ὁποῖοι
Δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύασιν ἐοικότας ἂν σφισιν αὐτοῖς.

Dann stellen sich zwei andere Verse, durch Gedanken und Rhythmus mit einander verbunden, zunächst heraus:

Θρᾷκες μὲν γλαυκοὺς καὶ ἐρυθροὺς, Αἰθίοπες δὲ
Σιμοὺς καὶ μέλανάς τε θεοὺς γράφουσιν ἑαυτῶν.

Was dann noch übrig bleibt, bildet mit einer kleinen Ergänzung auch noch zwei Verse:

Μῆδοι καὶ Πέρσαι καὶ Αἰγύπτιοι (ἠδὲ καὶ ἄλλοι)
Ὡσαύτως αὐτοῖς μορφὴν μορφοῦσιν ὁμοίην,

so dass also diese ganze Stelle des Xenophaneischen Lehrgedichtes nach gehöriger Zusammenordnung der einzelnen Fragmente folgende Gestalt erhält:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, ὁποῖοι
Δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύασιν, ἐοικότας ἂν σφισιν αὐτοῖς,
Τὴν σφετέρην ἐσθῆτα τ'ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
Θρᾷκες μὲν γλαυκοὺς καὶ ἐρυθροὺς, Αἰθίοπες δὲ
Σιμοὺς καὶ μέλανάς τε θεοὺς γράφουσιν ἑαυτῶν,
Μῆδοι καὶ Πέρσαι καὶ Αἰγύπτιοι ἠδὲ καὶ ἄλλοι
Ὡσαύτως αὐτοῖς μορφὴν μορφοῦσιν ὁμοίην.
Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε
Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστος,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

241) Aristot. Rhetor. II, 23, pag. 446 C: *Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει, μὴ εἶναί ποτε τοὺς θεούς.*

242) Aristot. Rhetor. l. l. p. 447, C: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύσουσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνήσουσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.* Plutarch bezieht die Aeusserung auf den Osirisdienst, auf den sie allerdings auch passt, aber offenbar nur durch diese Analogie verleitet, da ein Aufenthalt des Xenophanes in Aegypten sonst nicht erwähnt wird und bei den Lebensverhältnissen des Xenophanes in der That auch nicht wahrscheinlich ist: Amator. p. 763 D: *Ξενοφάνης Αἰγυπτίους ἐκέλευσε τὸν Ὄσιριν, εἰ θνητὸν νομίζουσι, μὴ τιμᾷν ὡς θεόν, εἰ δὲ θεὸν ἡγοῦνται, μὴ θρηνεῖν.* Eben so de Is. et Osir. p. 379 B.

243) Plutarch. plac. philos. II, 4, 3: *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.* Ebenso Stob. Ecl. phys. *Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Μέλισσος ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

244) Origen. philosoph. p. 18: *Λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται, καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς.* Euseb. praep. ev. I, 8, 4: *Ξενοφάνης δὲ .... οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον.*

245) Diogen. Laert. IX, 19 in fin.: *Πρῶτός τε ἀπεφήνατο ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν.*

246) Origen. philos. p. 18: *Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ, καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις· ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι· καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν· ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου· ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων. ταῦτα δέ φησι γενέσθαι, ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι· ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται· εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι κατ' ἀλλήλων.* Ebenso Euseb. pr. ev. I, 8, 4: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.*

247) Plutarch. de plac. philos. III, 9: *Ξενοφάνης (τὴν γῆν λέγει) ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι* (*ἐξ* in der Bedeutung

von ὑπὸ beim Passiv ist bekannter Sprachgebrauch, besonders des Herodot und der Jonier; ἐξ bedeutet also nicht aus, sondern durch: durch Luft und Feuer ist die Erde dicht gemacht worden, aus dem flüssigen in den starren Zustand übergegangen; dass die Erde aus Luft und Feuer verdichtet seyn sollte, wäre im Ideenkreis des Xenophanes ein Unsinn.)

248) Diog. Laert. IX, 19: *Φησὶ δὲ τέτταρα εἶναι τῶν ὄντων στοιχεῖα.*

249) Denn das ist ja doch wohl der richtige Sinn der bei Origen. philos. pag. 99 vorkommenden Nachricht: *Οὗτος (ὁ Ξενοφάνης) τὴν θάλασσαν ἁλμυρὰν ἔφη, διὰ τὸ πολλὰ μίγματα συῤῥεῖν ἐν αὐτῇ*, denn dass hier auf die eben besprochene Auflösung der ganzen Erde im Meere angespielt werde, und nicht auf ein blosses Zusammenfliessen von allerlei Unrath, — was an sich ein kindischer Gedanke ist — leuchtet von selbst ein.

250) Auf die im Texte auseinandergesetzte Weise begreift sich daher die Angabe der Alten: Diog. Laert. IX, 19 (vgl. Stob. Ecl. phys. I, 496, und Theodoret. cur. gr. affect. IV, 15, p. 58): *Φησὶ δὲ (Ξενοφάνης) κόσμους (εἶναι) ἀπείρους* (unendlich an Zahl) *ἀπαραλλάκτους δέ;* an diesem letzten Worte ist gar Nichts zu ändern, wie man bisher aus Mangel an Verständniss versucht hat; denn durch die Auseinandersetzung im Texte wird nun klar, wie eine unendliche Zahl von irdischen Neubildungen, also allerdings für das Menschengeschlecht eine unendliche Zahl von Welten, stattfinden könne, die aber dem Wesen nach unverändert und immer dieselben sind (*ἀπαράλλακτοι*), weil die Weltkugel selbst, die Gottheit, immer unverändert dieselbe bleibt.

251) Sext. Empir. adv. Mathem. X, 313, Origen. philos. X, 6. f. (p. 312 Mill.):

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

252) Simplic. in phys. Arist. I, p. 258 E, und Philopon. ad eund. loc. D. fol. I, A, beide aus Porphyr schöpfend. Simplicius nennt irrthümlich Anaximenes statt Xenophanes; dieser Irrthum, der übrigens sowohl aus dem Inhalt als aus der rhythmischen Form leicht zu erkennen war, wird aber von Philoponus berichtigt, dessen genaueres Referat so lautet: *Ὁ Πορφύριός φησι τὸν Ξενοφάνην τὸ*

ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν δοξάσαι ἀρχάς, τὴν γῆν λέγω καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ ῥῆσιν αὐτοῦ παρατίθεται τοῦτο δηλοῦσαν·

Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ὅσσα φύονται ἠδὲ γίνονται.

253) Sext. Emp. adv. Mathem. l. l.; Stob. Ecl. phys. I, pag. 294: *Ξενοφάνης ἀρχὴν τῶν πάντων εἶναι τὴν γῆν. γράφει γὰρ ἐν τῷ περὶ φύσεως·*

Ἐκ γαίης τε τὰ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Der Streit: ob Xenophanes Einen oder zwei Grundbestandtheile der Dinge, Erde allein, oder Erde und Wasser, angenommen habe (die Stellen der Alten zählt Karsten, Xenoph. reliq. p. 146, auf), ist also völlig müssig, da den obigen Stellen zu Folge beide Angaben völlig identisch sind.

254) Wie der Sophist Sabinus (unter Hadrian) ganz richtig folgert (bei Galen in Hippocr. de nat. hom. I, s. 1. T. III, p. 98, F.), obgleich Galen ihn deswegen hart anlässt: *Κακῶς δὲ καὶ τῶν ἐξηγητῶν ἔνιοι κατεψεύσαντο Ξενοφάνους, ὥσπερ καὶ Σαβῖνος, ὡδί πως γράψας αὐτοῖς ὀνόμασιν· „Οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄν„θρωπον, ὥσπερ Ἀναξιμένης, οὔτε ὕδωρ, ὡς Θαλῆς, οὔτε γῆν, ὥς „ἔν τινι Ξενοφάνης". οὐδαμόθεν γὰρ εὑρίσκεται ὁ Ξενοφάνης ἀποφηνάμενος οὕτως.* Allein hierin irrt sich Galen, wie das obige Fragment des Xenophanes (s. 251) beweist.

255) Die verschiedenen Stellen s. bei Karsten Xenoph. rell. pag. 146.

256) Achill. Tat. Isag. ad Arat. in Petav. Doctr. Temp. III, pag. 96:

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προσπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Vgl. Aristot. de Coelo II, 12, 294, a, 21: *οἱ μὲν γὰρ... ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι λέγοντες.* Der Ausdruck *ἐς ἄπειρον*, den schon Empedokles tadelt, ist natürlich im populären Sinn und nicht wörtlich zu nehmen, da ja die Weltkugel selbst endlich ist; vergl. Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 2, 976, a, 32.

257) Stob. Ecl. phys. I, p. 522: *Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον*, oder wie Theophrast in seiner Physik genauer berichtet: *ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροιζομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς*

ἀναθυμιάσεως, συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον. Stob. I, 27, p. 550: *Ξενοφάνης νέφος εἶναι τὴν σελήνην πεπιλημένον.* Theodoret. IV, p. 59: *καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην Ξενοφάνης νέφη εἶναι πεπυρωμένα φησίν.* Plutarch. in Strom. bei Euseb. pr. ev. I, 8, pag. 23: *Τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίγνεσθαι.* Plutarch. plac. III, 2, 12: *περὶ κομητῶν καὶ διαττόντων* (Sternschnuppen) *καὶ τῶν τοιούτων. Ξενοφάνης πάντα τὰ τοιαῦτα νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα ἢ κινήματα.* Stob. ecl. phys I, 30, p. 592: *Ξενοφάνης ἀστραπὰς γίγνεσθαι λαμπρυνομένων τῶν νεφῶν κατὰ τὴν κίνησιν.* Idem I, 25, p. 514: *τοὺς δ' ἐπὶ τῶν πλοίων φαινομένους οἷον ἀστέρας, οὓς καὶ Διοσκούρους καλοῦσί τινες, νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν πλοίων κίνησιν πυρὶ λάμποντα* (nach Karstens Emendation). Dieselbe Erklärung des Regenbogens hat sich noch in des Xenophanes eigenen Worten erhalten; Eustath. ad Jl., λ, 27, pag. 827, l. 59:

Ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε
Πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Man sieht, Xenophanes hat seiner Hypothese eine grosse Ausdehnung gegeben. Die zahlreichen Parallelstellen zu diesen Nachrichten sehe man bei Karsten, Xenoph. rell. p. 146 sqq.

258) Achill. Tat. Isag. in Arat. c. 11, p. 133: *Ξενοφάνης δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσεὶ ἄνθρακας· καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται, φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς, ὅτε δὲ σβέννυνται, δύσεως.* Origen. philos. l. l. *τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροιζομένων γίνεσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν.* Ebenso Plutarch. plac. II, 13.

259) Stob. ecl. phys. I, 534: *Ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν.* Ebenso Plutarch. plac. II, 24 in fin.

260) Plutarch. plac. II, 24: *Ξενοφάνης κατάσβεσιν* (*εἶναι λέγει ἡλίου ἔκλειψιν*)*· ἕτερον δὲ πάλιν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς γίνεσθαι.* Und etwas weiter: *κατά τινα δὲ καιρὸν ἐμπίπτειν τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑπομένειν.* Ebenso Stob. ecl. I, p. 534.

261) Origen. phil. l. l.: (*Ξενοφάνης*) *ἀπείρους εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας.* Wenn Plutarch. plac. l. l. berichtet: *Ξενοφάνης πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας,* so ist dies wohl nur eine unrichtige Interpretation.

262) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 49 und 110; VIII, 326.
Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

263) Plutarch Sympos. IX, p. 746:
Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

264) Stob. Ecl. I, p. 224, und Florileg. XXIX, s. 41:
Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

265) Diogen. Laert. IX, 72: *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης, καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς* (*τοὺς Πυῤῥωνείους*) *σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν.*

266) Aristot. de arte poët. c. 25. Aristoteles stellt die verschiedenen Standpunkte der dichterischen Darstellung auf; zuerst den der Ideal-Schilderung, wie die Dinge seyn sollen (*οἷα δεῖ*); dann den der Wirklichkeit, wie die Dinge sind (*οἷοί εἰσι*); zuletzt den der herrschenden Meinung (*ὅτι οὕτω φασίν*), wie man glaubt. Als Beispiele des Ersteren gibt er die Charakter-Schilderungen des Sophokles; er schildere die Menschen so wie sie seyn sollen; als Beispiele des Zweiten die Charakter-Schilderungen des Euripides; er schildere die Menschen wie sie seyen; als Beispiele des Dritten die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern: *Οἷον τὰ περὶ θεῶν. Ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν* (*τὰ περὶ θεῶν*), *οὔτε ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν, ὥσπερ Ξενοφάνης* (*λέγει*). *ἀλλ' οὖν* (statt des gewöhnlichen *οὐ*) *φασὶ τάδε.* (Es ist nun einmal die herrschende Meinung, der herrschende Glaube so. Weiter ist nichts zu ändern.)

267) Didymus bei Stob. Ecl. phys. II, 1, 17; p. 14: *Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἄξιος γραφῆς, ἅμα παιδείᾳ* (mit wirklicher wissenschaftlicher Einsicht, wissenschaftlicher Bildung; nicht *παιδιᾷ*, denn in des Xenophanes Aeusserung ist kein Spass und Scherz) *τάς γε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος, καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν,*
δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

268) Diogen. Laert. IX, 20: *Φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτ' εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος.* Eben so Sext. Empir.

adv. Mathem. VII, s. 49: *Ξενοφάνης μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα, ἐπὶ ταύτης ἐστὶ τῆς φορᾶς.* Origen. philos. c. 14: *Οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων.* Diese und ähnliche Angaben sind aus einer unbegründeten Verallgemeinerung der im Texte angeführten Xenophaneischen Stelle entstanden.

269) Wie schon Sext. Empir. adv. Mathem. VII, s. 110, richtig unterscheidet: *Ξενοφάνης δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως* (als oben s. 49) *αὐτὸν ἐξηγουμένους, φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν· ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν. τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει τὸ, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον.*

270) Galen. phil. hist. c. 3, p. 234, rechnet nämlich Demokrit und Xenophanes zu den zugleich dogmatischen und skeptischen Denkern, die er eine eigene mittlere Klasse bilden lässt: *τοὺς δὲ κατὰ μικτὴν αἵρεσιν μετεληλυθότας ὑπάρχειν (Δημόκριτον καὶ) Ξενοφάνην, περὶ πάντων μὲν ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.* Die Auffassung des Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1: *Οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν· τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς,* trägt eine von dem Verfahren des Xenophanes hergeleitete, aber erst in seiner Schule ausgebildete Ansichtsweise ohne Grund schon auf diesen selbst über.

271) Diogen. Laert. IX, 19: *Πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι, καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.*

272) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 14: *Τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὥς φασί τινες, μετήρχετο.*

273) Origen. philos. c. 7 in fin.: *Οὗτος (Ἀναξιμένης) ἤκμασε περὶ ἔτος πρῶτον τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος.* Suidas: *Γέγονεν ἐν τῇ νη* (statt *νε*) *Ὀλυμπιάδι ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν.* Die Emendation *νη Ὀλυμπιάς*, 58. Olymp., statt *νε Ὀλ.*, 55. Olymp., wird durch den beigefügten Synchronismus der Eroberung von Sardes ausser allen Zweifel gesetzt,

denn Sardes wurde im Jahre 546 v. Chr., im 3. Jahr der 58 Olymp., durch Kyros eingenommen. Durch die Beifügung dieses Synchronismus erhellt, dass *νέ* nur ein Schreibfehler ist. Die Angaben des Origenes und des Suidas stimmen also mit einander überein. Denn *γέγονεν* bedeutet nicht: er **wird** geboren, sondern: er **war** schon geboren, er **lebte**, und ist also allerdings mit *ἤκμασε* in so fern synonym, dass *ἤκμασε* zur genaueren, *γέγονεν* aber zur allgemeineneren Lebensbezeichnung bei einem angegebenen Zeitpunkte dient.

274) Simplic de coelo p. 151 (schol in Arist. 514, a, 33): *Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης.* Euseb. pr. ev. X, 14, p. 504, a: *Ἀναξιμάνδρου δὲ γνώριμος ἐγένετο Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος.* Simplic. in phys. fol. 6: *Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Ἀναξιμάνδρου ἑταῖρος.*

275) Diog. Laert. II, s. 3: *Καὶ γεγένηται μὲν (ὁ Ἀναξιμένης), καθά φησιν Ἀπολλόδωρος, τῇ πεντηκοστῇ* (statt *ἑξηκοστῇ*) *τρίτῃ ὀλυμπιάδι· ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν.*

276) Diogen. Laert. II, s. 3: *Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου.* Cic. acad II, 37, 118: Ejus (Anaximandri) auditor Anaximenes. In den Diadochen-Reihen der Späteren wird daher Anaximenes als Anaximanders Nachfolger bezeichnet. Clem. Strom. I, 301, A; Theodoret. gr. aff. cur. II, 9, pag. 22.

277) Plin. hist. nat. II, 78: Umbrarum hanc rationem et quam vocant gnomonicen invenit (?) Anaximenes Milesius, Anaximandri discipulus, primusque horologium, quod appellant sciothericon, Lacedaemone ostendit. Was hier als Erfindung des Anaximenes dargestellt wird, kann nur die Vervollkommnung einer Anaximandrischen Erfindung gewesen seyn, da andere Nachrichten die erste Errichtung von Gnomonen und ihre Verwendung als Sonnenuhren, gerade mit Bezug auf Sparta, dem Anaximander zuschreiben.

278) Athen. I, s. 4: *Ἦν δὲ καὶ βιβλίων κτῆσις αὐτῷ ἀρχαίων Ἑλληνικῶν τοσαύτη, ὡς ὑπερβάλλειν πάντας τοὺς ἐπὶ συναγωγῇ τεθαυμασμένους, Πολυκράτην τε τὸν Σάμιον καὶ Πεισίστρατον τὸν Ἀθηναίων τυραννήσαντα.*

279) Es wird uns zwar unmittelbar Nichts von einer solchen Schrift gemeldet; wenn aber Diogenes (II, 3) berichtet, Anaximenes

habe sich des einfachen jonischen Dialektes bedient, und Stobaens des Anaximenes eigene Worte anführt, so ist es klar, dass beiden Notizen eine Anaximenische Schrift zu Grunde lag. Der angegebene Inhalt der Schrift ergibt sich aber aus den überlieferten Lehrsätzen.

280) Diogen. Laert. II, s. 3: *Κέχρηταί τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ.*

281) Stob. Ecl. phys. I, pag. 296: *Ἀναξιμένης ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. Οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα.* Ebenso Plutarch plac. I, 3, 6.

282) Simplic. de coelo, p. 46, m: *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων.* Diogen. Laert. II, 3: *Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καίτοι ἄπειρον* (statt der fehlerhaften Lesart *καὶ τὸ ἄπειρον*, welche neben der Luft noch ein zweites Ur-Princip: das Unendliche, aufstellen würde; was bei der zweifellosen Ueberlieferung der übrigen Nachrichten ein so grober Fehler wäre, dass er auch dem sonst kopflosen Diogenes Laertius nicht beigelegt werden kann).

283) Aristot. phys. ausc. III, 6, s. 5 in fin.: *Φασὶν οἱ φυσιολόγοι τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον (εἶναι).*

284) Stob. Ecl. phys. I, 56: *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο).* Tertull. contr. Marc. I, 13: Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit). Lactant. Inst. I, 5, 8, 18: Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. Vergl. Cic. de nat. Deor. I, 10.

285) Aristot. metaphys. I, 3, 984, a, 5: *Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.* Plutarch. bei Euseb. praep. ev. I, 8, 3: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει* (statt *τῷ μὲν γένει*, der gleich anzuführenden Stelle des Simplic. gemäss) *ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.* Simplic. in phys. 5, b, unten: *Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.* Simplic. de coelo p. 151 (schol. in Arist. 514, a, 33): *Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης ἄπειρον καὶ αὐτὸς*

ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον, ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

286) Simpl. Phys. 6, a, unten: μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ..... οὐκ ἀόριστον δὲ ..... ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.

287) Cic. de nat. Deor. I, 10: Anaximenes aëra Deum statuit, eumque (non) gigni, esseque immensum et infinitum et semper in motu. Origen. philos. c. 7: Ἀναξιμένης ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίγνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων .... κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν, ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο. Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει ἄπειρον .... τήν γε μὴν κίνησιν (τούτου) ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν. Simplic. phys. 6, a, unten: μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν· οὐκ ἀόριστον δὲ, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι. Durch die angeführten Stellen sind die Eigenschaften der Unendlichkeit und der ewigen Bewegung (esse semper in motu, ἀεὶ κινεῖσθαι, κίνησις ἐξ αἰῶνος, κίνησις ἀΐδιος) hinlänglich belegt; nur die Ewigkeit der Urgottheit, die sich übrigens logisch und metaphysisch von selbst versteht und von den Berichterstattern selbst offenbar vorausgesetzt wird — denn wenn es bei Stobaeus (Note 281) heisst: ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνονται καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύονται, so ist dies ganz dieselbe Auffassung, wie bei Anaximander, von den inneren Begriffs-Gründen ganz abgesehen, — diese Ewigkeit ist nur indirect durch die Ewigkeit der Selbstbewegung (κίνησις ἐξ αἰῶνος, ἀΐδιος) nachgewiesen, weil die einzige Stelle, die des Cicero, welche sie dem Zusammenhange nach hätte enthalten sollen, durch ein arges Missverständniss gerade das Gegentheil aussagt: eumque gigni, statt des oben angegebenen: eumque non gigni. Dies Missverständniss muss aber schon von dem referirenden Epikuräer herrühren, den Cicero in seiner Schrift de natura Deorum übersetzt, da er seine Widerlegung der Anaximenischen Sätze darauf gründet. Wie dies Missverständniss entstanden seyn mag, erklärt Krische in seinen Forschungen, I, p. 55.

288) Simplic. phys. 5, b, unten: Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην ... ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους·

Ibid. p. 273, b, unten: ἐν τῷ ἀπείρῳ ..... τῷ Ἀναξιμένους καὶ Ἀναξιμάνδρου.

289) Simplicius (in phys. pag. 39, a, oben) schreibt dieselbe Theorie zwar auch dem Thales zu: καὶ οἱ ἓν δὲ καὶ κινούμενον τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενοι, ὡς Θαλῆς καὶ Ἀναξιμένης, μανώσει καὶ πυκνώσει τὴν γένεσιν ποιοῦντες κ. τ. λ. Aber dies kann nur eine irrige Folgerung des Simplicius seyn, denn diese Behauptung lässt sich von Thales nicht nachweisen, und hat nach des Simplicius eigenem Bericht das ausdrückliche Zeugniss des Theophrast gegen sich (in phys. f. 32, a, unten): ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν. Erst nach Anaximenes sehen wir diese Theorie auch von Anderen, z. B. von Diogenes von Apollonia, angenommen.

290 a) Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον· γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν· τήν γε μὲν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.

290 b) Plutarch de prim. frig. s. 7: καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν. Weniger deutlich bei Origen. phil. I, 12.

290 c) Simpl. in phys. f. 32: οἱ μὲν ἐκ τοῦ ὑλικοῦ ἑνὸς γεννῶσι τὰ ἄλλα μανότητι καὶ πυκνότητι· ὡς Ἀναξιμένης ἀραιούμενον μὲν τὸν ἀέρα πῦρ γίνεσθαί φησι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, εἶτα ἔτι μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. Ebenso Origen. philos. c. 7: Ὅταν δὲ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ, πῦρ γίνεσθαι, μέσως δὲ ἐπὰν εἰς ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος νέφος ἀποτελεσθῇ κατὰ τὴν πίλησιν (statt πόλησιν), ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν, καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνώτατον λίθους, ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν. Cic. Acad. II, 37, 118: Gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.

291) Plutarch. plac. II, γ': Οἱ μὲν ἄλλοι (ausser Demokrit und Epikur) πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον.

292) Origen. philos. c. 7 (s. Note 186): ἐξ οὗ (τοῦ ἀέρος) καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίγνεσθαι. August. de civit. Dei VIII, 2: qui (Anaximenes) omnes rerum causas infinito aëri dedit; nec Deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.

293) Plutarch. ap. Euseb. pr. ev. I, 8, p. 22, d: πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος, πρώτην γεγενῆσθαι λέγειν τὴν γῆν, πλατεῖαν μάλα· διὸ καὶ κατὰ λόγον αὐτὴν ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι. καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. Origen. philos. c. 7: γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι.

294) Plutarch. plac. III, 10: Ἀναξιμένης τραπεζοειδῆ (τὴν γῆν). Euseb. pr. ev. I, 8. 3; Arist. de coel. II, 13, p. 294.

295) Plut. plac. II, 22: Ἀναξιμένης πλατὺν, ὡς πέταλον, τὸν ἥλιον. Stob. ecl. phys. I, c. 26, pag. 524: Ἀναξιμένης πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο· ..... πλατὺν δ'εἶναι τῷ σχήματι.

296) Stob. eccl. phys. I, c. 25, pag. 510: Ἀναξιμένης πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἀστέρων, παρέχειν (neben sich haben) δέ τινα καὶ γεώδη σώματα, συμπεριφερόμενα τούτοις, ἀόρατα. (Es scheint fast, als hätte der Berichterstatter diese Nachricht selbst erst aus zweiter Hand und gebe sie wieder, ohne sich etwas Bestimmtes dabei denken zu können.) ἥλων δὲ δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ. (Das ist also jener unsichtbare erdartige Körper, auf dem die Sterne angeheftet sind. Die Sterne sind die Planeten, denn die Fixsterne sind nicht an einem durchsichtigen Krystallhimmel, sondern an dem undurchsichtigen ehernen letzten und äussersten Himmelsgewölbe befestigt; ἄστρα und ἀστέρες sind also vollkommen gleichbedeutend gebraucht. Daher findet sich denn auch bei Galen., hist. phil. c. 13, dieselbe Angabe von den ἀστέρες berichtet: Ἀναξιμένης ἥλων [statt ἥλιον] δικὴν καταπεπῆχθαι τῷ κρυσταλλοειδεῖ (τοὺς ἀστέρας.) Ebenso Plut. de plac. philos. II, ιδ', dasselbe wie bei Stob. ebenfalls von den ἀστέρες. Aehnlich Origen. philos. c. 7: εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις. Vgl. Galen. hist philos. c. 13: Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι (τοὺς ἀστέρας).

297) Galen. hist. phil. c. 12: *Ἀναξιμένης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτην γηΐνην εἶναι.* Ganz ebenso lautete die Angabe bei Plut. de plac. phil. II, *ια´*, ehe die neueren Herausgeber das sinnlose *ἐξωτάτω τῆς γῆς* aus Stob. ecl. phys. I, c. 24, p. 500, hineinemendirten, das vielmehr auch dort nach der obigen Lesart bei Galen berichtigt werden muss, da dies der einzige Sinn ist, der im Zusammenhang Statt finden kann.

298) Galen. hist. phil. c. 13: *Ἀναξιμένης ὁμοίως ὑπὸ* (statt des sinnlosen *ἐπὶ*) *τὴν γῆν καὶ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Ganz gleichlautend auch Plut. de placit. philos. II, *ις´*: *Ἀναξιμένης ὁμοίως ὑπὸ τὴν γῆν καὶ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Dagegen Stob. nach der oben angeführten Stelle (I, c. 25, p. 510) sinnlos fortfährt: *Οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν δὲ, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Man sieht, dass Stobaeus excerpirend gedankenlos Etwas hinschrieb, was ihm nicht recht klar war. Den Gipfel des Unsinns aber ersteigt die Sache bei Origen. philos. c. 7, indem er, eine Erklärung versuchend, folgende Verballhornung macht: *οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει (Ἀναξιμένης) καθῶς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν ὡςπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον· κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπώμενον καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν*, wobei ältere Dichter-Vorstellungen mit nur halbverdauter Gelehrsamkeit eingemengt werden.

299) Stob. ecl. phys. I, c. 52, p. 796: *Ἀναξιμένης ἀερώδη (τὴν ψυχὴν ἀπεφήνατο)* und des Anaximenes eigene Worte in Note 184.

300) Stobaeus eclog. phys. I, c. 21, p. 416: *Ἀναξιμένης φθαρτὸν κόσμον.* Idem I, pag. 496: *Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος κ. τ. λ. ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν.* Aehnlich Theodoret. gr. aff. cur. IV, 15. p. 48. Im Ganzen dasselbe sagt auch Simplic. phys. 257, b: *Ὅσοι ἀεὶ μὲν φασιν εἶναι τὸν κόσμον* (?) *οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης.* Die Ewigkeit der Welt kann Anaximenes nicht gelehrt haben.

301) Strab. geogr. l. XIV, c. 1 (Samus), p. 171 (Tauchn.): *Ἐπὶ τούτου (Πολυκράτους) Πυθαγόραν ἱστοροῦσι φυομένην ἰδόντα τὴν τυραννίδα, ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν, καὶ ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ*

Βαβυλῶνα, φιλομαθίας χάριν· ἐπανιόντα δ' ἐκεῖθεν, ὁρῶντα ἔτι συμμένουσαν τὴν τυραννίδα, πλεύσαντα εἰς Ἰταλίαν, ἐκεῖ διατελέσαι τὸν βίον.

302) Justin. histor. l. XX, c. 4.

303) Cic. de fin. bon. et malorum l. V, c. 29: Cur ipse Pythagoras et Aegyptum lustravit, et Persarum Magos adiit? etc.

304) Cic. de fin. bon. et mal. l. V, c. 2.

305) Isocrat. Busiris. s. 11: *Ἔχοι δ' ἄν τις πολλὰ καὶ μεγάλα περὶ τῆς ὁσιότητος αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) διελθεῖν, ἣν οὔτε μόνος οὔτε πρῶτος ἐγὼ τυγχάνω καθεωρακώς, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν προγεγενημένων, ὧν καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος εἷς ἐστιν· ὃς ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος, τήν τε ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ περὶ τὰς θυσίας τε καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν.*

306) Es wird zu besserer Uebersicht dienlich seyn, wenn alle literärischen Nachweisungen in Einer Note vereinigt, und daher zu diesem Behufe die einzelnen Citate mit eigenen Nummern versehen werden.

1) Beckmann de Pythagoreorum reliquiis. Berol. 1844.

2) Die Schriften des Parmenides und Zeno z. B. sind solche Streitschriften.

3) Damastes, Schuler des Hellanikus, schrieb nach Suidas (s. v.) noch vor dem peloponnesischen Kriege ein Buch *περὶ ποιητῶν καὶ σοφιστῶν*, d. h. von den Dichtern und Weisen oder Lehrern, das Wort in seiner bei den älteren Griechen einzig gebrauchten und unverdrehten Bedeutung genommen, nach welcher also auch Pythagoras unter der Zahl dieser *σοφιστῶν* mit inbegriffen war; gibt ihm doch noch Herodot (IV, 95) diesen Namen: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

4) *Πυθαγόρης* bei Diog. Laert. IX, 46; ebenso s. 38: *καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυμάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμωνύμῳ συγγράμματι.*

5) Plat. Phaed. p. 61: *τί δαί, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων (δογμάτων), Φιλολάῳ*

συγγεγονότες; .... *ἀλλὰ μὴν κἀγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω* (Socrates). Man denkt sich den Sokrates und die Sokratiker gewöhnlich viel zu ungelehrt; sehr mit Unrecht, denn auch Antisthenes schrieb schon gleich Damastes und Jon eine Schrift über die ältere Philosophie: *περὶ τῶν σοφιστῶν* (Diogen. Laert. VI, 16).

6) Diogen. Laert. VIII, 8: *Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς τριαγμοῖς φησὶν αὐτὸν* (*Πυθαγόραν*) *ἔνια ποιήσαντα* (Einiges dichtend, also Gedichte) *ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα;* idem I, s. 120: *Ἴων δ' ὁ Χῖος περὶ αὐτοῦ* (*τοῦ Φερεκύδου*) *φησίν·*

Ὡς ὁ μὲν ἠνορέῃ τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοῖ,
Καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βίοτον.
Εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
Ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.

7) Euseb. pr. ev. X, 3, d: *Ἄνδρωνος γὰρ ἐν τῷ Τρίποδι περὶ Πυθαγόρου τοῦ φιλοσόφου τὰ περὶ τὰς προῤῥήσεις ἱστορηκότος*, etc. Andron war ein Ephesier, Pythagoras war also sein Landsmann; den Namen Tripus hatte die Schrift offenbar von jenem Dreifusse, der, als „dem Weisesten" bestimmt und dem Thales zugeschickt, die Benennung der sieben Weisen veranlasste; denn die Schrift handelte hauptsächlich von den sieben Weisen; sie war also eine der ältesten zur Geschichte der Philosophie.

8) Clemens Alex. Strom. I, p. 300; Theodoret. cur. gr. aff. p. 7, 42.

9) z. B. Cratinus, Mnesimachus und Aristophon bei Diog. Laert. s. 37 sq.

10) Nach Suidas s. v. *Ἀναξίμανδρος* schrieb er eine *συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν.*

11) Diog. Laert. V, 25: *περὶ τῶν Πυθαγορείων*. ibid.: *πρὸς τοὺς Πυθαγορείους*. Jambl. V. Pyth. s. 31: *Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας*. Simpl. de coel. p. 505, 24: *ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν*. Diogen. Laert. VIII, s. 34: *ἐν τῷ περὶ τῶν Κυάμων*. — Diogen. Laert. V, s. 25: *Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος*. — Diog. Laert. l. l.: *Περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας α', β', γ';* ibid.: *τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων α'.*

12) Diog. Laert. V, s. 86: *Ἀλλὰ καὶ τῶν Πυθαγορείων διήκουσε.* Ibid. s. 87, wird unter seinen zahlreichen Schriften auch eine *περὶ Πυθαγορείων* aufgeführt; in seiner Schrift *περὶ ἄπνου*, d. h. die im Alterthume berühmte Kur einer Scheintodten durch Empedokles, gibt Heraklides die aus Cicero bekannte Unterredung des Pythagoras mit Leon, dem Tyrannen von Phlius. Diogenes Laertius selbst nennt V, 86, seine Schriften *συγγράμματα κάλλιστά τε καὶ ἄριστα;* minder günstig aber urtheilt Timäus, der bekannte sicilische Geschichtschreiber: Diogen. Laert. VIII, 72: *Ἀλλὰ διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος,* und Cicero de nat. Deor. I, s. 34, sagt, jedoch aus dem Munde eines Gegners der platonischen Schule, eines Epikuräers: Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros, et (Deum) tum mundum, tum mentem divinam esse putat etc. Der Vorwurf der pueriles fabulae geht also dem Zusammenhang gemäss auch auf die Lehrsätze; es sind daher beide ungünstigen Urtheile nur cum grano salis anzunehmen.

13) Plutarch non posse suav. vivi sec. Epic. c. 10: *βίους ἀνδρῶν Ἀριστόξενος ἔγραψεν.* Von diesem Werke machten also die Biographien des Pythagoras und der Pythagoreer einen Theil aus: Diog. Laert. I, s. 118: *Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ.* Porphyr. V. P. s. 59: *Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ τοῦ Πυθαγόρου βίου;* aus des Aristoxenus Sammlung *Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων* gibt Stobaeus in seinem Florilegium mehrfache Auszüge. Des Archytas Lebensbeschreibung citirt Athen. XII, c. 64: *Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς ἐν τῷ Ἀρχύτα βίῳ;* ebenso Diog. Laert. VIII, c. 4, s. 79 sq. Des Xenophilus Leben citirt Valer. Maxim. VIII, c. 13 extr. 3. In der Schrift *περὶ ἀριθμητικῆς* (bei Stob. in den eclog. I, 1, 6) gab Aristoxenus eine Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre.

14) Diog. Laert. III, s. 40: *Δικαίαρχος ἐν πρώτῳ περὶ βίων.* Aus diesem biographischen Werke sind also die Nachrichten über Homer, die sieben Weisen, Alkäus, Euripides, Plato etc., welche die Alten aus Dikäarch citiren. Eben daher sind also auch die Nachrichten über Pythagoras, welche Plutarch Sympos. VIII, 2; Gell. IV, c. 11, s. 14; Diogen. Laert. VIII,

s. 40; Porphyr. V. P. s. 18 aus Dikäarch citiren. Die ausführlichen Reden bei Jambl. V. P. s. 37—57 sind also auch aus derselben Schrift des Dikäarch, da sie nur die weitere Ausführung der bei Porphyr. s. 18 kurz erwähnten Nachricht sind.

15) Athen. XV, s. 62: *Κλέαρχος ὁ Σολεὺς οὐδενὸς ὢν δεύτερος τῶν τοῦ σοφοῦ Ἀριστοτέλους μαθητῶν*; und derselbe VIII, 7, citirt: *Κλέαρχος ἐν τοῖς περὶ βίων*. Auch diese bildeten eine grössere Schrift, denn XII, 12, citirt Athenäus das 8. Buch derselben. Unter ihnen war auch eine Lebensbeschreibung des Pythagoras, da Gellius IV, c. 11, s. 14, neben Dikäarch auch den Klearch als Gewährsmänner für die bekannte Erzählung von den Palingenesien des Pythagoras anführt.

16) Des Theophrast *ἀστρολογικῆς ἱστορίας δ'* und seiner *ἀριθμητικῶν ἱστοριῶν α'* führt Diogen. Laert. V, s. 50, im Verzeichniss der Theophrastischen Schriften an; seiner *ἱστορικῶν γεωμετρικῶν δ'* ibid. s. 48; seiner *φυσικῶν δοξῶν ις'* Proclus de aetern. mund. VI, 8, offenbar also dieselbe Schrift, wie die bei Diog. V, s. 46 aufgeführten *περὶ φυσικῶν ιη'*. Daneben führt Diog. ibid. auch noch *περὶ φυσικῶν ἱστοριῶν ι'* und *περὶ φυσικῶν ἐπιτομῆς β'* an. Von Eudemus citirt Diog. Laert. I, s. 23: *Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ*, bei Gelegenheit der Thaletischen Sonnenfinsterniss; für dieselbe Nachricht citirt Proclus comment. in Eucl. zu l. I, prop. 4: *Εὔδημος ἐν ταῖς γεωμετρικαῖς ἱστορίαις*; dieselbe Geschichte der Geometrie Simplic. comment. in phys. I, comment. 12. Die *Φυσικὰ* des Eudemus citirt Simplicius ebenfalls in derselben Schrift I, comm. 26, und öfters.

17) Athen. X, 4: *Λύκων ὁ Ἰασεὺς ἐν τῷ περὶ Πυθαγόρου*. cf. Jons. hist. philos. IV, 33.

18) Diog. Laert. VII, s. 4, *Πυθαγορικά*, im Schriftenverzeichniss des Zeno.

19) Porphyr. V. P. s. 1: *Κλεάνθης ἐν τῷ ε' τῶν μυθικῶν Σύρον ἐκ Τύρου τῆς Συρίας* (*εἶναί φησι Πυθαγόραν*). Diese *Μυθικά* des Kleanthes citirt auch Athenäus XIII, 572 f.; es ist also keine Verwechslung des Kleanthes mit Neanthes anzunehmen.

20) Heraklides Lembus, Sohn des Sarapion, machte Auszüge aus den Werken des Sotion und Satyrus, aus denen uns noch Notizen über Pythagoras erhalten sind: Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ γεγράφεναι Πυθαγόραν περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι* etc. Aus *Ἡρακλείδης ἐν τῇ τῶν Σατύρου βίων ἐπιτομῇ* citirt Diog. VIII, 40, die Nachricht von der Bestattung des Pherekydes durch Pythagoras.

21) Nach Diog. Laert. VIII, s. 8, erzählte *Σωσικράτης ἐν διαδοχαῖς* die bekannte Unterredung des Pythagoras mit Leon von Phlius.

22) Des Hippobotus *φιλοσόφων ἀναγραφή* erwähnt Diog. Laert. I, s. 42, und seine Schrift *περὶ αἱρέσεων* im prooem. s. 19; aus dem einen oder dem andern ist also die bei Diog. VIII, s. 43, ohne genauere Bezeichnung aus Hippobotus entlehnte Notiz über des Pythagoras Sohn Telauges. Des Antilochus Geschichte der Italischen Schule vom Zeitalter des Pythagoras bis zum Tode Epikurs, im Ganzen 312 Jahre umfassend, von der 49. bis zur 127. Olympiade, wird nur bei Clem. Alex. Strom. I, 133, erwähnt: *Ἀντίλοχος, ὁ τοὺς ἱστορας πραγματευσάμενος ἀπὸ τῆς Πυθαγόρου ἡλικίας ἐπὶ τὴν Ἐπικούρου τελευτήν.*

23) *Ἕρμιππον ἐν τοῖς βίοις* citirt Diog. Laert. I, s. 33; II, s. 13; V, s. 2; die einzelnen Theile dieses sehr grossen Werkes citirt dann Diogenes unter den einzelnen Namen; z. B. in der Schrift über die Mager, über die sieben Weisen, über Isokrates, über die Schüler des Isokrates, über Aristoteles, über Theophrast. Demgemäss gehört also auch seine Schrift über Pythagoras in wenigstens zwei Büchern bei Diog. Laert. VIII, 10: *Ἕρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ Πυθαγόρου*, ebenfalls zu diesem grossen Werke.

24) *Συναγωγὴ ἡρωίδων, ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν*, Suidas s. v. *Φιλόχορος*.

25) Die Notiz von der pythagoreischen *κατάβασις εἰς ᾅδου*, also offenbar einem pythagoreischen Gedichte, wird Diog. Laert. VIII, s. 21, auf Hieronymus zurückgeführt. Da ebendaselbst s. 57 auch eine Notiz über die Tragödie des Empedokles aus Hieronymus angeführt wird, so scheint das Werk,

aus dem diese Nachrichten entnommen sind, literar-historischer Art gewesen zu seyn; vielleicht die bei Diog. I, 26, II, 14, erwähnten τῶν σποράδην ὑπομνημάτων β'.

26) Das Geschichtswerk des Timaeus, eines Zeitgenossen des Agathokles, war ausgedehnt; bei Athen. VII, 22, wird das 13. Buch citirt, und aus dem 10., Τίμαιος ἐν δεκάτῃ ἱστοριῶν, wird bei Diog. Laert. VIII, 11, im Leben des Pythagoras ein Fragment aus einer der von Pythagoras in Kroton gehaltenen Reden angeführt, woraus zu erhellen scheint, dass Timaeus diese Reden wie Dikäarch ausführlich mittheilte. Das Leben des Pythagoras scheint demnach ebenfalls ausführlich von Timaeus dargestellt worden zu seyn; denn es werden auch noch sonst (Diog. Laert. VIII, 10; Porphyr. V. P. s. 4) einzelne Notizen aus demselben überliefert. Eben so ausführlich war das Leben des Empedokles darin berücksichtigt.

27) Neben einem grossen Werke über die Geschichte seiner Zeit schrieb Duris auch „Jahrbücher der Samier", Σαμίων ὧροι; so werden sie von Athen. XV, 696 (s. 52) genannt. Ebenso citirt sie auch Porphyr. V. P. s. 3: Δοῦρις ὁ Σάμιος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν ὥρων. Bei Diogen. Laert. I, s. 119, im Leben des Pherekydes ist also auch ἐν τῷ β' τῶν ὥρων zu lesen. Diogenes citirt diese Schrift in den Lebensbeschreibungen des Thales, Pittakus, Bias, Kleobulus, Sokrates. Die aus dem Leben des Pythagoras citirten Notizen sind historisch-antiquarischer Art, auf samische Inschriften und Denkmäler gestützt.

28) Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν citirt Stephanus von Byzanz in seinem geographischen Wörterbuch s. v. Κραστός. Wenn es also bei Diog. Laert. VIII, s. 72, heisst: Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνὸς ὁ καὶ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν εἰπών, so scheint dies nur derjenige Theil dieses biographischen Werkes zu seyn, der von Pythagoras und den Pythagoreern handelte. Aus Neanthes sind bei Diog. Laert., Clem. Alexandrinus, Theodoret, Jamblich einige Notizen über Pythagoras und die Pythagoreer erhalten.

29) Diog. Laert. VIII, 3, citirt: Ἀντιφῶν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν ἀρετῇ πρωτευσάντων, bei einer Nachricht aus des Pythagoras Aufenthalt in Aegypten. Dieselbe Nachricht findet

sich ausführlicher bei Porphyr. V. P. s. 7, unter dem Citat: ἐν τῷ περὶ βίου τῶν ἐπ' ἀρετῇ πρωτευσάντων. Man sieht, dass unter beiden Titeln dieselbe Schrift bezeichnet wird, welche Lebensbeschreibungen enthielt.

30) Porphyr. V. P. s. 7: Εὔδοξος ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῆς γῆς περιόδου.

31) Diogen. Laert. VIII, s. 36: Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν εὑρηκέναι etc. Die von Clem. Alexandr. Strom. I, p. 304, citirte Schrift περὶ Πυθαγόρου συμβόλων wird wohl nur ein Theil jenes grösseren Diadochenwerkes gewesen seyn.

32) Aus der grossen historischen Encyklopädie in 53 Büchern, welche Konstantinus Porphyrogenitus im 10. Jahrhundert zusammenstellen liess, und aus der sich noch drei Bücher: von Gesandtschaften (περὶ πρεσβειῶν), über Tugend und Laster (περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας) und von Denksprüchen (περὶ γνωμῶν) erhalten haben.

33) Simplic. ad Aristot. Phys. fol. 39, a: γράφει δὲ περὶ τούτων (τῶν ἀρχῶν Πυθαγορικῶν) ὁ Εὔδωρος τάδε etc. Der genauere Titel der Schrift ist nicht erhalten, und auch das Zeitalter dieses Eudorus lässt sich nur vermuthungsweise festsetzen; vgl. Jons. de script. hist. phil. III, c. 2, s. 4.

34) Clem. Alex. Strom. I, p. 133, 35: Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας etc. Aus der Schrift περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Ἀριστοξενίων τε καὶ Πυθαγορείων hat Porphyr im Commentar zur Harmonik des Ptolemäus eine Stelle erhalten. Den Androkydes citirt Jamblich V. P. s. 145: Ἀνδροκύδου ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων etc. In dieser nämlichen Schrift wird er wohl auch über die „Ephesischen Schriftzeichen" gesprochen haben. Clem. Alex. Strom. I. V, p. 242: Ἀνδροκύδης γοῦν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γραμματα, ἐν πολλοῖς δὴ πολυθρύλλητα ὄντα, συμβόλων φησὶ ἔχειν τάξιν.

35) Die ἐκλογὴ φιλοσόφων, die στρωματεῖς ἱστορικοί, die Schrift περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν sind ganz verloren gegangen, und die noch erhaltenen placita philosophorum: περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις

φυσικῶν δογμάτων sind nur ein Auszug der ächten plutarchischen Schrift gleichen Titels. Aber auch in den andern populären Schriften des Plutarch kommen viele und gute Notizen über Pythagoras und seine Lehre vor.

36) Eine Reihe lucianischer Dialoge sind geradezu gegen die Philosophenschulen gerichtet, wie z. B. der Verkauf der Philosophen, *βίων πρᾶσις*, in welcher verhältnissmässig Pythagoras noch am besten wegkommt.

37) *Δειπνοσοφισταί*, die „Essgelehrten". Als Sammlung des literarischen und gelehrten Klatsches aus dem Alterthume hat das Werk auch für die Geschichte der Philosophie einen eigenthümlichen Werth.

38) Porphyr. V. P. s. 10: *Διογένους δ' ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις τὰ κατὰ τὸν φιλόσοφον ἀκριβῶς διελθόντος* etc. Vgl. Phot. biblioth. cod. 156.

39) Die Darstellung des eigenen skeptischen Systems enthalten die *Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις*; die Angriffe auf die Dogmatiker, die *Μαθηματικούς* — denn diese Bedeutung hat das Wort — geben die *Πρὸς τοὺς μαθηματικοὺς ἀντιῤῥητικοὶ* (*λόγοι*) in 10 Büchern.

40) Galen's Schrift *περὶ αἱρέσεων τοῖς εἰσαγομένοις* (für die Anfänger).

41) Moderatus schrieb nach Stephan. v. *Γάδειρα* eine Darstellung des pythagoreischen Systems: *Πυθαγορικαὶ σχολαί*, in 11 Büchern: Porphyr. V. P., s. 48: *Μοδέρατος ὁ ἐκ Γαδείρων πάνυ συνετῶς ἐν ἕνδεκα βιβλίοις συναγαγὼν τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι* (*τοῖς Πυθαγορικοῖς*). Er wird selbst Pythagoreer genannt: Stob. Ecl. phys. I, 1, s. 8: *Ἐκ τῶν Μοδεράτου Πυθαγορείου.*

42) *Ἀπολλώνιος Τυανεύς.* Seine Schrift über Pythagoras citirt Porphyr. V. P. s. 2: *Ἀπολλώνιος ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου.* Suidas s. v. *Ἀπολλώνιος* zählt seine Schriften so auf: *Συνέταξε δὲ τοσαῦτα· Τελετὰς ἢ περὶ θυσιῶν, διαθήκην, χρησμούς, ἐπιστολάς, Πυθαγόρου βίον.* Bei Jamblich *V. P.* s. 254 sq., ist ein grösseres Bruchstück aus dieser Lebensbeschreibung.

43) *Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βίος.* Erst der viel spätere Hierocles von Alexandrien stellte den Apollonius, nach

Augustin. Epist. V, fol. 16. Christo zur Seite; der Verfasser selbst scheint von einer solchen Nebenabsicht völlig frei zu seyn.

44) Sidon. Apollinar. Epist. I VIII, 3: Apollonii Pythagorici Vitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati, sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedis exscripsit, quia jusseras, misi; quam, dum parere festino celeriter, ejecit in tumultuarium exemplar turbida et praeceps et opica translatio etc.

45) Der Titel des Werkes wird nicht genannt; denn Porphyr. s. 20 und 59, und Jamblich. s. 251 in fin., welche mehrere grosse Bruchstucke aus demselben anführen, nennen nur den Namen des Verfassers *Νικόμαχος*. Der Inhalt der Bruchstücke beweist aber, dass es eine Lebensbeschreibung des Pythagoras: *βίος Πυθαγόρου*, war. Die Vergleichung der Parallelstellen bei Porphyr und Jamblich und die Eigenheiten des Styles lassen aber noch eine grössere Zahl von Bruchstücken als nikomachisch erkennen, bei denen gar kein Verfasser genannt ist; so dass die aus Nikomachus herrührenden Stellen in beiden Werken ziemlich bedeutend sind.

46) *Διογένους Λαερτίου φιλόσοφος ἱστορία, ἢ περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.*

47) *Πορφυρίου Πυθαγόρου βίος;* also eine eigentliche Lebensbeschreibung · Vita Pythagorae; das Buch in seinem jetzigen Zustande ist nicht mehr ganz vollständig, Anfang und Schluss fehlen. Das ursprüngliche Werk des Porphyr umfasste aber auch noch mehrere Bücher, zum wenigsten noch ein zweites, welches wohl die Lehre des Pythagoras abhandelte; s. Jons. de script. hist. phil III, c. 15, 3. Ausserdem hatte Porphyr. nach Eunap. Vit. Sophist. prooem. auch *βίους φιλοσόφων* geschrieben, die bis auf Plato inclus. gingen, aber verloren sind.

48) *Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου*: De Vita Pythagorica; also eigentlich ein moralischer Tractat, eine Anleitung zur pythagoreischen Lebensweise, nachgewiesen an dem Leben des Pythagoras und den Einrichtungen, Lehren und der Lebensweise seiner Schule. Fromm erbauliche Zwecke sind also mit der Darstellung des geschichtlichen Stoffes verbunden, und bezeichnen auf eine sehr charakteristische Weise den wissenschaftlichen Geist der neuplatonischen Schule. Der

Titel des Gesammtwerkes, zu welchem dieser Tractat über das pythagoreische Leben das erste Buch bildet, lautet nach einem Pariser Codex: *Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως λόγοι. α΄. Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου. β΄. Προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν. γ΄. Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (uber die dogmatische Erkenntniss uberhaupt). *δ΄. Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης καὶ περὶ γεωμετρίας καὶ περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείοις.* Diese vier Bücher sind jedes für sich gedruckt; das dritte, lange Zeit ungedruckt, gab Villoison in seinen Anecdotis graec. heraus. Als sechsten Theil dieses Werkes, welcher unter dem Titel Theologumena citirt wird, betrachten Fabricius u. A. (Biblioth. gr. Vol. V, pag. 639) die gewöhnlich, aber mit Unrecht, dem Nikomachus beigelegten *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς.* Diese Annahme hat allerdings grosse Wahrscheinlichkeit; denn die übrigen Theile des Werkes Jamblichs sind nicht so vortrefflich, dass man Anstand nehmen könnte, wie Ast in seiner Ausgabe der Theologumena thut, ihm diese Schrift beizulegen, weil sie so erbärmlich sei.

49) *Ἱεροκλέους ὑπόμνημα εἰς τὰ Χρυσᾶ ἔπη τῶν Πυθαγορείων.*

50) *Ἰωάννου Στοβαίου Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν;* nach seiner jetzigen Gestalt in zwei Bucher getrennt: das eine *Ἀνθολόγιον*, Florilegium, auch Sermones genannt, ethischen Inhalts; das andere *Ἐκλογαί*, Eclogae physicae, naturwissenschaftlichen Inhaltes.

51) Insbesondere wichtig sind seine „Teppiche", *Στρωματεῖς. Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς η΄.*

52) Insbesondere die ihm gewöhnlich beigelegten *Φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος,* von denen früher nur das erste Buch bekannt war, zu denen aber nun in den letzten Jahren auch die übrigen sieben Bücher aufgefunden und 1851 zu Oxford von Emm. Miller herausgegeben wurden. Die Untersuchungen über den eigentlichen Verfasser sind noch nicht abgeschlossen.

53) Insbesondere seine Praeparatio evangelica: *Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως προπαρασκευή*, in 15 Büchern.

54) Theodoreti Episcopi Cyrensis graecarum affectionum curatio: *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική.*

55) Unter den von Suidas aufgezahlten Schriften des Syrianus würden uns die „von der Theologie des Orpheus" und „von der Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato" zu unsern Untersuchungen am meisten interessiren, aber sie sind verloren gegangen, und wir müssen uns mit den in den neuplatonischen Schriften gelegentlich vorkommenden orphischen Citaten begnügen.

56) Neben seinen philosophischen Schriften ist Proklus vorzüglich durch seinen Commentar zum ersten Buch der euklidischen Elemente: *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων*, in zwei Büchern, für die alte pythagoreische Mathematik von Bedeutung, da Er und Jamblich fast die Einzigen sind, welche uns geschichtliche Nachrichten über diesen Theil der pythagoreischen Lehre erhalten haben.

57) Insbesondere seine Schrift de primis principiis: *ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν.*

58) In seinen Commentaren zu des Aristoteles Physik, besonders zum ersten Buche, zu dessen Kategorien und Büchern vom Himmel gibt Simplicius auch für die pythagoreische Lehre werthvolle Notizen.

59) Das Werk des Hesychius selbst: *Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν*, ist verloren, und nur noch ein Auszug davon übrig: *Περὶ των ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν.*

60) Der literarische Theil in des Suidas Wörterbuch ist ein Auszug aus dem verloren gegangenen Werke des Hesychius.

307) Clem. Alex. Strom. I, p. 309: *Ἀντίλοχος ὁ τοὺς ἱστορας πραγματευσάμενος ἀπὸ τῆς Πυθαγόρου ἡλικίας ἐπὶ τὴν Ἐπικούρου τελευτὴν, Γαμηλιῶνος δὲ δεκάτῃ ἱσταμένου γενομένην, ἔτη φέρει τὰ πάντα τριακόσια δώδεκα.* Dass aber die Pythagoreer selbst zur italischen Schule gerechnet werden, ist bekannt: Aristot. metaph. I, 5, 987, a, und c. 7, 988, a, unten. Sext. Empir. adv. mathem. X, 284. Orig. philos. c. 2 init. Die italische Schule reicht von Xenophanes, ihrem Stifter, bis zu Epikur. S. Plutarch, placit. philosoph. I, c. 3.

308) Diog. Laert. VIII, s. 47, und s. 12 und 13. Euseb. chron. I, p. 147. Dieser Sieg war bei den Zeitgenossen um so berühmter, weil der langlockige jugendliche Athlete (daher sein Beiname κομήτης, der Lockige), von den Jünglingen ausgewiesen, unter den Männern kämpfte und siegte; es entstand daher das Sprüchwort: ἐν Σάμῳ κομήτης, um etwas ganz Unerwartetes, Unmöglichscheinendes, aber doch Wahres zu bezeichnen. Dieser Ringer (ὁ κομήτης), ein Sohn des Krates (Diogen. Laert. VIII, 49), und ein späterer Athlete Pythagoras, Sohn des Eratokles, und Pythagoras, Sohn des Mnesarchos, der Philosoph, alle Drei Samier, werden nun in diesen Nahrichten unter einander gemengt, aber schon bei andern Alten von einander geschieden, z. B. bei Diogenes Laertius selber: Diog. Laert. VIII, 13; ebenso bei Hesych. s. v. ἐν Σάμῳ κομήτας· ἔνιοι Πυθαγόραν τὸν σοφόν φασι τὴν πυκτικὴν ἀσκῆσαι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὴν παροιμίαν λέγεσθαι, ἁμαρτάνοντες. Ebenso bei Jamblich. vit. Pythag. s. 25: ...... ὥστε μόνος Σαμίων συναπῆρε Πυθαγόρᾳ, ὁμώνυμος ὢν αὐτῷ, Ἐρατοκλέους δὲ υἱός. τούτου δὴ καὶ τὰ ἀλειπτικὰ συγγράμματα φέρεται, ... οὐ καλῶς εἰς Πυθαγόραν τὸν Μνησάρχου τούτων ἀναφερομένων.

309) Jambl. vit. Pyth. s. 35 in einem Fragmente aus Nicomachus: παρεγένετο μὲν εἰς Ἰταλίαν κατὰ τὴν Ὀλυμπιάδα τὴν δευτέραν ἐπὶ ταῖς ἑξήκοντα, καθ' ἣν Ἐρυξίδας ὁ Χαλκιδεὺς στάδιον ἐνίκησεν.

310) Cicero de re public. l. II, c. 15: Quartum jam annum regnante Lucio Tarquinio Superbo (also im Jahre 430 v. Chr. G.), Sybarim et Crotonem et in eas Italiae partes Pythagoras venisse reperitur. Olympias enim secunda et sexagesima eadem Superbi regni initium et Pythagorae declarat adventum. Ebenso Tuscul. I, 16, 38.

311) S. Clint. fast. hell. pag. 10 und 13 zu Olymp. 61, 4 und 62, 2.

312) Porphyr. Vit. Pyth. s. 9: γεγονότα δ' ἐτῶν τεσσαράκοντα, φησὶν ὁ Ἀριστόξενος, καὶ ὁρῶντα τὴν τοῦ Πολυκράτους τυραννίδα συντονωτέραν οὖσαν, ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ τὴν ἐπιστασίαν τε καὶ δεσποτείαν μὴ ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἄπαρσιν ποιήσασθαι.

313) Jamblich. Vit. Pyth. s. 265: αὐτὸν μὲν γὰρ Πυθαγόραν ἀφηγήσασθαι λέγεται ἑνὸς δέοντος ἔτη τεσσαράκοντα, τὰ πάντα βιώσαντα ἔτη ἐγγὺς τῶν ἑκατόν.

314) Diogen. Laert. l. VIII, s. 44: *Ὁ γοῦν Πυθαγόρας, ὡς μὲν Ἡρακλείδης φησὶν ὁ τοῦ Σαραπίωνος, ὀγδοηκοντούτης ἐτελεύτα, κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπογραφὴν τῶν ἡλικιῶν.*

315) Jamblich. Vit. Pyth. s. 252: *Νικόμαχος δὲ τὰ μὲν ἄλλα συνομολογεῖ τούτοις·* (der Erzählung vom Kylonischen Aufstande) *παρὰ δὲ τὴν ἀποδημίαν τοῦ Πυθαγόρου φησὶ γεγονέναι τὴν ἐπιβουλὴν ταύτην. ὡς γὰρ Φερεκύδην τὸν Σύριον, διδάσκαλον αὐτοῦ γενόμενον, εἰς Δῆλον ἐπορεύθη νοσοκομήσων αὐτὸν περιπετῆ γενόμενον τῷ ἱστορουμένῳ τῆς φθειριάσεως πάθει, καὶ κηδεύσων.* Ebenso s. 184 und Porphyr. vit. Pyth. s. 55. Diog. Laert. VIII, 40.

316) Porphyr. vit. Pyth. s. 55 und 56: *τοὐντεῦθεν δ' οἱ μὲν φασὶ, τῶν ἑταίρων τοῦ Πυθαγόρου συνηγμένων ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ τοῦ ἀθλητοῦ παρὰ τὴν Πυθαγόρου ἀποδημίαν (ὡς γὰρ Φερεκύδην τὸν Σύριον ..... ἐπεπόρευτο νοσοκομήσων ..... καὶ κηδεύσων) πάντας πανταχῇ ἐνέπρησαν αὐτοῦ τε καὶ κατέλευσαν .... Δικαίαρχος δὲ καὶ οἱ ἀκριβέστεροι καὶ τὸν Πυθαγόραν φασὶ παρεῖναι τῇ ἐπιβουλῇ· Φερεκύδην γὰρ πρὸ τῆς ἐκ Σάμου ἀπάρσεως τελευτῆσαι.*

317) Plutarch. de genio Socratis s. XIII: *Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς δ' ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταποντίῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιθέντες καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ, καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ· Φιλόλαος μὲν εἰς Λευκανοὺς φυγὼν ἐκεῖθεν ἐσώθη πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους ἤδη πάλιν ἀθροιζομένους καὶ κρατοῦντας τῶν Κυλωνείων· Λύσις δὲ ὅπου γέγονεν ἠγνοεῖτο πολὺν χρόνον· πλὴν γε δὲ Γοργίας ὁ Λεοντῖνος ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀναπλέων εἰς Σικελίαν, ἀπήγγειλε τοῖς περὶ Ἄρκεσον βεβαίως, Λύσιδι συγγεγονέναι διατρίβοντι περὶ Θήβας.* Aus dem Ueberfall der Pythagoreer in Metapont, und nicht in Kroton, wie durch ungenauere Berichterstatter verwechselnd angegeben wird, rettete sich also Lysis. Dies ist für die Zeitrechnung sehr wichtig, denn es macht einen Unterschied von zwanzig Jahren. Dass nun Lysis Lehrer des Epaminondas geworden, wird mehrfach bezeugt: Jamblich. vit Pyth. s. 250 in fin. (in einem Fragmente des Aristoxenus): *Ὁ δὲ Λύσις ἀπῆρεν εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ ἐν Ἀχαΐᾳ διέτριβε τῇ Πελοποννησιακῇ· ἔπειτα εἰς Θήβας μετῳκίσατο· οὗπερ ἐγένετο Ἐπαμινώνδας ἀκροατής, καὶ*

πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν· ὧδε καὶ τὸν βίον κατέστρεψεν. Ebenso Porphyr. vit. Pyth. s. 56: *Λύσις ἐν Ἑλλάδι ᾤκησεν, Ἐπαμινώνδᾳ τε συγγέγονεν, οὗ καὶ διδάσκαλος γέγονε.* Vgl. Corn. Nep. Epamin. c. 2.

318) Plutarch. de occult. viv. c. IV (p. 274 ed. Tauchn.)

319) Jamblich. vit. Pyth. (in einem Fragmente aus Apollonius) s. 11: *περὶ ὀκτωκαιδέκατον μάλιστα ἔτος γεγονώς . . . . . πρὸς τὸν Φερεκύδην διεπόρθμευσε, καὶ πρὸς Ἀναξίμανδρον τὸν φυσικὸν καὶ πρὸς Θαλῆν εἰς Μίλητον* . . . . s. 13: *ἐξέπλευσεν εἰς τὴν Σιδόνα (καὶ εἰς τὴν Αἴγυπτον).* s. 19: *Δύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον διετέλεσεν . . . . ἕως ὑπὸ τῶν τοῦ Καμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη . . . . . ἄλλα τε δώδεκα συνδιατρίψας ἔτη, εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

320) S. Jamblich. vit. Pyth. s. 265. Vgl. Note 213. Tzetzes chiliad. XI, h. 366 in fin.: *Ἐτῶν ὑπάρχων ἑκατὸν, πλὴν ἔτους ἑνὸς μόνου.*

321) Justin. hist. l. XX, c. 4 in fin.: Pythagoras autem cum annos viginti Crotone egisset, Metapontum migravit ibique decessit.

322) Solin. polyhistor. c. 17, p. 77: In Samo nihil nobilius, quam Pythagoras civis, qui mox offensus fastu tyrannico, relicta domo patria, Bruto consule, qui reges urbe exegit, Italiam advectus est.

323) Cornel. Nepot. Epaminondas c. 2: Philosophiae praeceptorem habuit (Epaminondas) Lysim, Tarentinum, Pythagoreum: cui quidem sic fuit deditus, ut adolescens tristem et severum senem omnibus aequalibus suis in familiaritate anteposuerit. Vergl. oben: *καὶ πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν.*

324) So gibt Aristoxenus z. B. selbst an, dass er die bekannte Erzählung von dem Freundschaftsbunde der Pythagoreer Phintias und Damon zu Korinth aus dem Munde Dionysius des Jüngeren gehört habe. Jamblich vit. Pyth. s. 233 sq. Ebenso werden seine Nachrichten über die inneren Einrichtungen, die Lebensweise und Aehnliches in der pythagoreischen Schule von den letzten Pythagoreern herrühren, die er selbst persönlich gekannt hatte: Diog. Laert. VIII, s. 46: *Τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων, οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός τε καὶ Φάντων* etc.

325) Porphyr. V. P. s. 7: *Καὶ ταῦτα μὲν σχεδὸν πολλοὺς ἐπιγινώσκειν διὰ τὸ γεγράφθαι ἐν ὑπομνήμασι.* Jamblich. s. 157: *Περὶ δὲ τῆς σοφίας αὐτοῦ μέγιστόν ἐστι τεκμήριον τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα, ἐχόμενα τῆς ἀληθείας, καὶ στρογγύλα μὲν, ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου ὥςπερ τινὸς ἀχειραπτήτου χνοῦ προςπνέοντα.*

326) Porphyr. Vit. P. s. 58: *Ὑπομνήματα κεφαλαιώδη συνταξάμενοι, τά τε τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα καὶ ὧν διεμέμνηντο συναγαγόντες, κατέλειπεν ἕκαστος οὗπερ ἐτύγχανε τελευτῶν· ἐπισκήψαντες υἱοῖς ἢ θυγατράσιν ἢ γυναιξὶ, μηδενὶ δοῦναι τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας· αἱ δὲ μέχρι πολλοῦ χρόνου τοῦτο διετήρησαν, ἐκ διαδοχῆς τὴν αὐτὴν ἐντολὴν διαγγέλλουσαι τοῖς ἀπογόνοις.* Dieselbe Angabe wiederholt Jamblich. Vit. Pyth. s. 253.

327) Diog. Laert. VIII, s. 24: *Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν;* und ebenso s. 36: *Καὶ ταῦτα μέν φησιν ὁ Ἀλέξανδρος ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν εὑρηκέναι.*

328) Jamblich. Vit. Pyth. s. 262 (in einer ausführlichen Erzählung des Apollonius): *ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.*

329) Clement. Alexandr. Stromat. I, p. 300, D: *Πυθαγόρας μὲν οὖν Μνησάρχου, Σάμιος, ὥς φησιν Ἱππόβοτος· ὡς δὲ Ἀριστόξενος ἐν τῷ Πυθαγόρου βίῳ, καὶ Ἀρίσταρχος, καὶ Θεόπομπος, Τυῤῥηνὸς ἦν· ὡς δὲ Νεάνθης Σύριος ἢ Τύριος· ὥστε εἶναι κατὰ τοὺς πλείστους τὸν Πυθαγόραν βάρβαρον τὸ γένος.* Ebenso Euseb. praep. ev. l. X, c. 4, p. 470, und Theodoret. gr. aff. cur. I, 24, p. 7. *Τυῤῥηνός* heisst er nach Diog. Laert. VIII, 1, *ἀπὸ μιᾶς τῶν νήσων, ἃς κατέσχον Ἀθηναῖοι Τυῤῥηνοὺς ἐκβαλόντες.* Porphyr. V. P. s. 10: *Φησὶ δὲ Μνήσαρχον Τυῤῥηνὸν ὄντα κατὰ γένος τῶν Λῆμνον, Ἴμβρον καὶ Σκύρον κατοικησάντων Τυῤῥηνῶν.* Vergl. Plutarch. Sympos. VIII, c. 2. Oder wie Porphyr. Vit. Pyth. s. 2 genauer angibt: *Λέγει δὲ ὁ Κλεάνθης ἄλλους εἶναι, οἳ τὸν πατέρα αὐτοῦ Τυῤῥηνὸν ἀποφαίνονται, τῶν τὴν Λῆμνον ἀποικησάντων· ἐντεῦθεν δὲ κατὰ πρᾶξιν εἰς Σάμον ἐλθόντα καταμεῖναι, καὶ ἀστὸν γενέσθαι,* oder wie Porphyr. s. 1 aus demselben Kleanthes berichtet: *σιτοδείας δὲ καταλαβούσης τοὺς Σαμίους, προςπλεύσαντα τὸν Μνήσαρχον*

κατ' ἐμπορίαν μετὰ σίτου τῇ νήσῳ καὶ ἀποδόμενον, τιμηθῆναι πολιτείᾳ. Tyrier oder Syrier wird er genannt, weil er auf einer Handelsreise seines Vaters zu Tyrus, oder nach Andern zu Sidon in Syrien, d. h. in Phönikien geboren wurde. Porphyr. Vit. Pyth. s. 1; Jamblich. Vit. Pyth. c. 2, s. 7.

330) Porphyr. Vit. Pyth. s. 5: *Λύκος δ' ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν καὶ περὶ τῆς πατρίδος ὡς διαφωνούντων τινῶν μνημονεύει .... λέγουσι γὰρ αὐτὸν οἱ μὲν οὖν Σάμιον, οἱ δὲ Φλιάσιον, οἱ δὲ Μεταποντῖνον.* Die Angabe, dass Pythagoras von einem Hippasos stamme, der in Folge der dorischen Unruhen im Peloponnes aus Phliûs nach Samos ausgewandert sei, findet sich bei Pausanias II, 13; dieselbe Abstammung, aber mit verschiedenem Namen, Diogen. Laert. VIII, s. 1. Und wie Pythagoras ein Metapontiner genannt werden konnte, erklärt sich daraus, dass Pythagoras seine letzten Lebensjahre in Metapont zubrachte und dort starb.

331) Jamblich. Vit. Pyth. s. 5: *Φασὶ τοίνυν Μνήσαρχον καὶ Πυθαΐδα, τοὺς Πυθαγόραν γεννήσαντας, ἐκ ταύτης εἶναι τῆς οἰκίας καὶ τῆς συγγενείας τῆς ἀπ' Ἀγκαίου γεγεννημένης, τοῦ ἀποικίαν στείλαντος.* Porphyr. Vit. Pyth. s. 2: *Ἀπολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου καὶ μητέρα γράφει Πυθαΐδα ἀπόγονον Ἀγκαίου, τοῦ οἰκιστοῦ τῆς Σάμου.*

332) Pythagoras heisst daher gewöhnlich der Samier, wie z. B. in der oben angeführten Stelle des Isocrates (Busiris s. 11), in derselben Weise, wie Pherekydes der Syrier.

333) Herodot. III, 60: *τρίτον δέ σφι ἐξέργασται νηὸς μέγιστος πάντων νηῶν τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.*

334) Herodot. III, 26.

335) Diodor. Sicul. I, 98.

336) Ein Lychnuchos, früher im Museum Nanianum mit der Inschrift: *Πολυκρατες ανεθεκε.* O. Müller, Archäologie der Kunst, p. 69: Franzius elem. epigraph. gr., p. 67: Statua, ad quam inscriptio haec pertinet, unius palmi altitudine, ex aere fusa, priscum Graecorum stylum refert, neque ita dispar est idolis aegyptiacis.

337) Herodot. II, 154.

338) Herodot. II, 181, 182.

339) S. Note 105.

340) Herodot. IV, 95: *Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου*. Diogen. Laert. VIII, 6, in einem Fragment des Heraklit: *Πυθαγόρης Μνησάρχου*. Die Form des Namens Mnesarchos steht also, als die richtige, durch alte Gewährsmänner sicher, und die Formen Marmakus (Diog. Laert. VIII, 1) und Demaratus (Justin. XX, 4) beruhen demnach auf unrichtiger Ueberlieferung.

341) Jamblich. Vit. Pyth. s. 9: *βαθεῖα περιουσία;* Porphyr. V. P. s. 10: *βιῶν δ' ἐν ἀφθόνοις*. Diog. Laert. VIII, 1: *Μνήσαρχος δακτυλιόγλυφος*. Tzetz. Chil. XI, h. 366, p. 406: *ὃς Μνήσαρχος ὑπῆρχε τὴν τέχνην μετερχόμενος τὴν δακτυλιογλύφων*. Appul. Florid. II, 15, p. 55: quem (Mnesarchum) comperio inter sellularios artifices, gemmis faberrime sculpendis, laudem magis quam opem quaesisse.

342) Der allbekannte Ring des Polykrates war ein Werk dieses Meisters. Herodot. III, 41.

343) Nach der Angabe des Stoikers Kleanthes bei Porphyr. V. P. s. 1; Jamblich. V. P, c. 2, s. 7; Porphyr. V. P. s. 2; Diog. Laert. VIII, 2.

344) Porphyr. Vit Pyth. s. 2: *Πλέοντος δὲ τοῦ Μνησάρχου εἰς τὴν Ἰταλίαν, συμπλεύσαντα τὸν Πυθαγόραν, νέον ὄντα κομιδῇ.*

345) Athen. L. I, s. 4 med.

346) Jamblich. V. P. s. 9: *Τὸν δὲ παῖδα ποικίλοις παιδεύμασι καὶ ἀξιολογωτάτοις ἐνέτρεφε νῦν μὲν Κρεοφυλίῳ, νῦν δε Φερεκύδῃ τῷ Συρίῳ* etc. Der ganze Name ist *Ἑρμόδαμας ὁ Κρεοφύλιος;* Porphyr. V. P. s. 11: *μετὰ τοῦ Ἑρμοδάμαντος μὲν τὸ ὄνομα, Κρεοφυλίου δὲ ἐπικαλουμένου, ὃς ἐλέγετο Κρεοφύλου ἀπόγονος εἶναι, Ὁμήρου ξένου τοῦ ποιητοῦ, (καὶ) ἐγένετο φίλος καὶ διδάσκαλος τῶν ἁπάντων* (sc. *Ἑρμόδαμας Πυθαγόρᾳ*). Die Stellen Porphyr. V. P. s. 1 in fine und s. 15 beziehen sich nicht auf den Jugend-Unterricht des Pythagoras, sondern auf die spätere Zeit seiner Rückkehr in's Vaterland; und die Stelle Diog. Laert. VIII, 2, beruht daher auf einer unrichtigen Verwechslung des Jugend-Unterrichtes mit jenem späteren Zusammenleben nach seiner Rückkehr.

347) Valer. Maxim. VIII, c. 7, s. 2 (extern): Pythagoras derfectissimum opus sapientiae a juventa ingressus, — nihil enim,

quod ad ultimum sui finem perventurum est, non et mature et celeriter incipit, — Aegyptum petiit etc.

348) Jamblich. Vit. Pyth. s. 11: Ὑποφυομένης δὲ ἄρτι τῆς Πολυκράτους τυραννίδος περὶ ὀκτωκαιδέκατον μάλιστα ἔτος γεγονώς, προορώμενός τε οἷ χωρήσει, καὶ ὡς ἐμπόδιος ἔσται τῇ αὐτοῦ προθέσει καὶ τῇ ἀντὶ πάντων αὐτῷ σπουδαζομένῃ φιλομαθείᾳ, νύκτωρ λαθὼν πάντας, μετὰ τοῦ Ἑρμοδάμαντος μὲν τὸ ὄνομα, Κρεοφυλλίου δὲ ἐπικαλουμένου (ὃς ἐλέγετο Κρεοφύλου ἀπόγονος εἶναι, Ὁμήρου ξένου τοῦ ποιητοῦ, [καὶ] ἐγένετο φίλος καὶ διδάσκαλος τῶν ἁπάντων,) μετὰ τούτου πρὸς τὸν Φερεκύδην διεπόρθμευσε, καὶ πρὸς Ἀναξίμανδρον τὸν φυσικὸν καὶ πρὸς Θαλῆν εἰς Μίλητον. καὶ παραγενόμενος πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἀνὰ μέρος οὕτως ὡμίλησεν, ὥστε πάντας αὐτὸν ἀγαπᾶν καὶ ποιεῖσθαι τῶν λόγων κοινωνόν. (Fragment des Apollonius.)

349) Diog. Laert. VIII, 2: Συστῆναι δὲ εἰς Λέσβον ἐλθόντα Φερεκύδῃ, ὑπὸ Ζωίλου τοῦ θείου, und etwas weiter:. ἤκουσε μὲν, καθὰ προείρηται, Φερεκύδου τοῦ Συρίου.

350) Pherekydes wird im Alterthum allgemein des Pythagoras Lehrer genannt: Cic. de divin. I, 50, s. 112: Pherecydes ille Pythagorae magister. Porphyr. Vit. Pyth. s. 55: (Πυθαγόρας) ὡς Φερεκύδην τὸν Σύριον, αὐτοῦ διδάσκαλον γενόμενον, εἰς Δῆλον ἐπεπόρευτο (aus einem Fragmente des Aristoxenus). Diodor. Sicul. Excerpt. pag. 554: Πυθαγόρας πυθόμενος τὸν Φερεκύδην, τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ γεγενημένον, ἐν Δήλῳ νοσεῖν etc.

351) Siehe die Note 348. Porphyr. Vit. Pyth. s. 2 in Uebereinstimmung mit Jamblich ebenfalls aus Apollonius: Διακοῦσαι δὲ (Πυθαγόραν) οὐ μόνον Φερεκύδου καὶ Ἑρμοδάμαντος, ἀλλὰ καὶ Ἀναξιμάνδρου, φησὶν οὗτος (ὁ Ἀπολλώνιος). Ebenso Porph. 11, 15.

352) Appul. in Floridis II, 15: Fertur (Pythagoras) et penes Anaximandrum Milesium naturabilia commentatus.

353) Jamblich. Vit. Pythag. s. 12 (Fortsetzung des früheren Fragmentes aus Apollonius): Καὶ δὴ καὶ ὁ Θαλῆς ἄσμενος αὐτὸν προςήκατο, καὶ θαυμάσας τὴν πρὸς ἄλλους νέους παραλλαγήν, ὅτι μείζων τε καὶ ὑπερβεβηκυῖα ἦν τὴν προφοιτήσασαν ἤδη δόξαν, μεταδούς τε ὅσον ἠδύνατο μαθημάτων, τὸ γῆράς τε τὸ ἑαυτοῦ αἰτιασάμενος καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν, προετρέψατο εἰς Αἴγυπτον

διαπλεῦσαι, καὶ τοῖς ἐν Μέμφιδι καὶ Διοσπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερεῦσι. παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφοδιάσθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται · οὐ μὴν τοσούτων γε προτερημάτων οὔτε φυσικῶς οὔτε ὑπ' ἀσκήσεως ἐπιτετυχηκέναι ἑαυτὸν ἔλεγεν, ὅσων τὸν Πυθαγόραν καθορᾶν · ὥστε ἐκ παντὸς εὐηγγελίζετο, εἰ τοῖς δηλουμένοις ἱερεῦσι συγγένοιτο, θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους.

354) Jamblich. Vit. Pyth. s. 13 (aus dem Fragmente des Apollonius): *Ἐξέπλευσεν εἰς τὴν Σιδόνα, φύσει τε αὐτοῦ πατρίδα πεπεισμένος εἶναι, καὶ καλῶς οἰόμενος ἐκεῖθεν αὐτῷ ῥᾴονα τὴν εἰς Αἴγυπτον ἔσεσθαι διάβασιν.*

355) Herodot. II, 161. Diodor. Sicul. III, 68.

356) Menander bei Joseph. c. Apion. I, 21.

357) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): *Ἐνταῦθα δὲ συνέβαλε τοῖς Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήταις ἀπογόνοις.*

358) Vgl. I. Thl. p. 276 und Note 377, wo Sanchuniathon und Mochos unter den phönikischen Geschichtschreibern (*τὰ φοινικικὰ γεγραφόσι*) aufgezählt werden. Ebenso bei Joseph. antiquitt. I, c. 3 (wiederholt bei Syncell. p. 43, und Cedren. p. 11): *Μῶχος τε καὶ Ἑστιαῖος καὶ πρὸς αὐτοῖς ὁ Αἰγύπτιος Ἱερώνυμος, οἱ τὰ Φοινικικὰ συνταξάμενοι* etc. Als phönikischer Schriftsteller überhaupt wird Mochos von Tatian genannt (Orat. ad Graecos p. 171): *Γεγόνασιν παρ' αὐτοῖς (τοῖς Φοίνιξιν) τρεῖς ἄνδρες Θεόδοτος, Ὑψικράτης, Μῶχος · τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξεν φωνὴν Λαῖτος, ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος.* (Diese Stelle Tatians citirt auch Euseb. praep. ev. X, c. 11, pag. 493) Die *Φοινικικά* des *Λαῖτος*, Laetus, citirt auch Clemens Alex. Strom. I, p. 321.

359) Strabo XVI, p. 1098, C: *Εἰ δὲ δεῖ Ποσειδωνίῳ πιστεῦσαι, καὶ τὸ περὶ τῶν ἀτόμων δόγμα παλαιόν ἐστιν ἀνδρὸς Σιδονίου Μόσχου πρὸ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων γεγονότος.* Sext. Empir. adv. mathem IX, 363: *Δημόκριτος δὲ καὶ Ἐπίκουρος ἀτόμους · εἰ μή τι ἀρχαιοτέραν ταύτην θετέον τὴν δόξαν, καὶ ὡς ἔλεγεν ὁ στωϊκὸς Ποσειδώνιος ἀπὸ Μώχου τινὸς ἀνδρὸς Φοίνικος καταγομένην.*

360) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): (*Συνέβαλε*) *καὶ τοῖς ἄλλοις Φοινικικοῖς ἱεροφάνταις, καὶ πάσας τελεσθεὶς τελετὰς ἔν τε Βύβλῳ καὶ Τύρῳ καὶ κατὰ πολλὰ τῆς Συρίας μέρη ἐξαιρέτως ἱερουργουμένας.*

361) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): *Καὶ οὐχὶ δεισιδαιμονίας ἕνεκα τὸ τοιοῦτον ὑπομείνας, ὡς ἄν τις ἁπλῶς ὑπολάβοι· πολὺ δὲ μᾶλλον ἔρωτι καὶ ὀρέξει θεωρίας καὶ εὐλαβείᾳ τοῦ μή τι αὐτὸν τῶν ἀξιομαθήτων διαλάθῃ ἐν θεῶν ἀποῤῥήτοις ἢ τελεταῖς φυλαττομένων, προμαθὼν τε ὅτι ἄποικα τρόπον τινὰ καὶ ἀπόγονα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερῶν τὰ αὐτόθι ὑπάρχει, ἐκ τούτου τε ἐλπίσας καλλιόνων καὶ θειοτέρων καὶ ἀκραιφνῶν μεθέξειν μνημάτων ἐν τῇ Αἰγύπτῳ.*

362) Tacit. histor. II, c. 78. Sueton. Vespas. c. 5 in fine.

363) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14: *Διεπορθμεύθη ὑπὸ τινῶν Αἰγυπτίων πορθμέων καιριώτατα προσορμισάντων τοῖς ὑπὸ Κάρμηλον τὸ Φοινικικὸν ὄρος αἰγιαλοῖς· ἔνθα ἐμόναζε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερόν· οἵπερ ἄσμενοι ἐξεδέξαντο αὐτόν, τήν τε ὥραν αὐτοῦ κερδῆσαι καὶ εἰ ἀποδοῖντο τὴν πολυτιμίαν προειδόμενοι.* (s. 15.) *Ἐπεὶ μέντοι, κατὰ τὸν πλοῦν ἐγκρατῶς αὐτοῦ καὶ σεμνῶς, ἀκολούθως τε τῇ συντρόφῳ ἐπιτηδεύσει διατάττοντος, — ἐφ' ἑνός τε καὶ τοῦ αὐτοῦ σχήματος διέμεινε δύο νύκτας καὶ τρεῖς ἡμέρας* (s. 16 init.), — *ἄμεινον περὶ αὐτοῦ διατεθέντες* · · · · (sect. 16), *τόν τε πρόσλοιπον εὐφημότατον πλοῦν διεξήνυσαν, καὶ σεμνοτέροις ἤπερ εἰώθεισαν ὀνόμασί τε καὶ πράγμασιν ἐχρήσαντο πρός τε ἀλλήλους καὶ πρὸς αὐτόν, μέχρι τῆς εὐτυχεστάτης συμβάσης αὐτοῖς παρόδου καὶ ἀκυμάντου εἰς τὴν Αἰγυπτίαν ἠόνα τοῦ σκάφους προσοχῆς.*

364) Herodot. II, 179.

365) Herodot. II, 36, 37. Vgl. Thl. I, Note 264.

366) Herodot. II, 41.

367) S. Thl. I, p. 113 sq. Ueber den ägyptischen Volksunterricht s. die Noten 52 und 53.

368) Herodot. II, 178.

369) Porphyr. Vit. Pyth. s. 6, p. 14: *Ἀντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου τῶν ἐπ' ἀρετῇ πρωτευσάντων, καὶ τὴν καρτερίαν αὐτοῦ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ διηγεῖται λέγων· a) τὸν Πυθαγόραν ἀποδεξάμενον*

τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τὴν ἀγωγὴν, σπουδάσαντά τε μετασχεῖν ταύτης, b) *δεηθῆναι Πολυκράτους τοῦ τυράννου γράψαι πρὸς Ἄμασιν τὸν βασιλέα τῆς Αἰγύπτου, φίλον ὄντα καὶ ξένον, ἵνα κοινωνήσῃ τῆς τῶν προειρημένων (ἱερέων) παιδείας·* c) *ἀφικόμενον δὲ πρὸς Ἄμασιν, λαβεῖν γράμματα πρὸς τοὺς ἱερέας·* d) *καὶ συμμίξαντα τοῖς Ἡλιουπολίταις, ἐκπεμφθῆναι μὲν εἰς Μέμφιν, ὡς πρὸς πρεσβυτέρους· τῇ δ' ἀληθείᾳ σκηπτομένων τῶν Ἡλιουπολιτῶν τὰ τοιαῦτα·* e) *ἐκ δὲ Μέμφεως κατὰ τὴν ὁμοίαν σκῆψιν πρὸς Διοσπολίτας ἐλθεῖν·* f) *τῶν δ' οὐ δυναμένων προίσχεσθαι αἰτίας, διὰ τὸ δέος τοῦ βασιλέως, νομισάντων δὲ ἐν τῷ μεγέθει τῆς κακοπαθείας ἀποστήσειν αὐτὸν τῆς ἐπιβολῆς, προστάγματα σκληρὰ καὶ κεχωρισμένα τῆς Ἑλληνικῆς ἀγωγῆς κελεῦσαι ὑπομεῖναι αὐτόν·* g) *τὸν δὲ ταυτα ἐκτελέσαντα προθύμως, οὕτως θαυμασθῆναι,* h) *ὡς ἐξουσίαν λαβεῖν θύειν τοῖς θεοῖς καὶ προσιέναι ταῖς τούτων ἐπιμελείαις· ὅπερ ἐπ' ἄλλον ξένον γεγονὸς οὐχ εὑρίσκεται.* — Der Chronologie gemäss war also Pythagoras unter der Regierung des Amasis in Aegypten. Plinius (hist. nat. XXXVI, c. 14, s. 5) nennt dagegen einen anscheinend ganz verschiedenen Namen: Semneserteus. Dies klärt sich ganz einfach so auf, dass dies einer der Titel ist, mit welchen die in Hieroglyphen geschriebenen Königsnamen auf den ägyptischen Denkmälern immer begleitet sind. So heisst Amasis in noch erhaltenen Hieroglyphen-Inschriften bei Rosellini: Re-en-tme, Sol justitiae, oder Semne tme to, Constituens, stabiliens justitiam mundi, d. h. natürlich Aegypti. Mit diesem Titel ist nun der befremdende Königsname des Plinius, bei ihm ebenfalls aus der Hieroglyphen-Inschrift eines Obelisken herrührend, nicht blos analog, sondern völlig identisch; er lautet im Aegyptischen Sylbe für Sylbe: Semne-ser-to, Semen-ser-to, oder mit eingefügtem Artikel: Semen-pser-to, Constituens ordinem mundi (i. e. Aegypti). Semne-tme-to und Semne-ser-to sind beides offenbar Titel, welche dem Amasis bei seiner Thronbesteigung als dem Beendiger der Soldaten-Empörung gegen den Apries, aus welcher Amasis hervorging, von der schmeichlerischen Priesterschaft beigelegt wurden.

370) Diog. Laert. VIII, 3: *Ἐγένετο οὖν ἐν Αἰγύπτῳ, ὁπηνίκα καὶ Πολυκράτης αὐτὸν Ἀμάσιδι συνέστησε δι' ἐπιστολῆς.*

371) Diodor. Sicul. I, 75.

372) Strabo l. XVII, p. 427, ed. Tauchn.

373) Strabo l. XVII, p. 446, ed. Tauchn.

374) Strabo XVII, p. 463, ed. Tauchn.: *Λέγονται δὲ καὶ ἀστρονόμοι καὶ φιλόσοφοι μάλιστα οἱ ἐνταῦθα ἱερεῖς.*

375) Strabo XVII, p. 426: *Ἔστι δ' ἱερὰ πλείω, καὶ τούτων δὲ τὰ πολλὰ ἠκρωτηρίασε Καμβύσης.*

376) Herodot. II, 37: *Τά τε αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκεν, προτιμῶντες καθαροὶ εἶναι ἢ εὐπρεπέστεροι.*

377) Herodot. II, 104.

378) Clem. Alex. Stromat. I, c. 15, p. 354: *Θαλῆς καὶ τοῖς Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι εἴρηται· καθάπερ καὶ ὁ Πυθαγόρας αὐτοῖς γε τούτοις· δι' οὓς καὶ περιετέμετο, ἵνα δὴ καὶ εἰς τὰ ἄδυτα κατελθὼν τὴν μυστικὴν παρ' Αἰγυπτίων ἐκμάθοι φιλοσοφίαν.* Theodoret. Therap. I, p. 467: *Φασὶ δὲ τὸν Πυθαγόραν καὶ περιτομῆς ἀνασχέσθαι, τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκότα.*

379) Clem. Alex. Stromat. I, c. 15, p. 356: *Ἱστορεῖται δὲ Πυθαγόρας μὲν Σώγχιδι τῷ Αἰγυπτίῳ ἀρχιπροφήτῃ μαθητεῦσαι.* Nach Plutarch (de Isid. et Osir. c. 10) hatte er auch den Oenupheus von Heliopolis zum Lehrer: *μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων σοφώτατοι, Σόλων, Θαλῆς, Πλάτων, Εὔδοξος, Πυθαγόρας, εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι, καὶ συγγενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν. Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι Μεμφίτου διακοῦσαι· Σόλωνα δὲ Σόγχιτος Σαΐτου· Πυθαγόραν δὲ Οἰνούφεως Ἡλιοπολίτου.* Vielleicht findet aber hier eine Namens-Verwechslung Statt, denn der *Σόγχις* des Plutarch und der *Σώγχις* des Clemens scheinen identisch zu seyn.

380) Porphyr. Vit. Pyth. s. 12, p. 24 (aus einem Fragmente des Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε, καὶ τὴν Αἰγυπτίων φωνήν· γραμμάτων δὲ τρισσὰς διαφοράς, ἐπιστολογραφικῶν τε, καὶ ἱερογλυφικῶν, καὶ συμβολικῶν, τῶν μὲν κοινολογουμένων κατὰ μίμησιν, τῶν δὲ ἀλληγορουμένων κατά τινας αἰνιγμούς.* Ebenso Antiphon bei Diog. Laert. VIII, s. 3.

381) Clem. Alex. Stromat. l. V, c. 4, p. 657. Diodor. Sic. III, cap. 3.

382 a) Valer. Maxim. VIII, c. 7, s. 2 (extern.); Diodor. I, 81, 46, 31, 50; Herodot. II, 82; Diodor. I, 98; Jamblich. V. P. c. 4, s. 18 und 19.

382 b) Jamblich. V. Pyth. c. 4, s. 18. Diog. Laert. VIII, s. 2.

383) Diodor. I, 98; cf. Argonaut. v. 43.

384) Jamblich. Vit. Pyth. c. 4, s. 19 (aus dem Apollonius): *Δύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρονομῶν καὶ γεωμετρῶν, καὶ μυούμενος οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς, οὐδ' ὡς ἔτυχε, πάσας θεῶν τελετάς, ἕως ὑπὸ τῶν τοῦ Καμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη.* Theologumena Arithmet. p. 41: *Ὑπὸ Καμβύσου γοῦν ἱστορεῖται Αἴγυπτον ἑλόντος συνηχμαλωτίσθαι, ἐκεῖ συνδιατρίβων τοῖς ἱερεῦσι, καὶ εἰς Βαβυλῶνα μετελθὼν τὰς βαρβαρικὰς τελετὰς μυηθῆναι, ὅτε Καμβύσης τῇ Πολυκράτους μέχρι τυραννίδι συνεχρόνει, ἣν φεύγων εἰς Αἴγυπτον μετῆλθε Πυθαγόρας.*

385) Ctesias, ed. Bähr c. 9.

386) Jamblich. Vit. Pyth. c. 4, s. 19 in fine (s. Note 284).

387) Porphyr. Vit. Pyth. s. 11 und 12 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *ἀφίκετο δὲ ὁ Πυθαγόρας καὶ πρὸς Ἄραβας · · · · ἔν τε Ἀραβίᾳ τῷ βασιλεῖ συνῆν.*

388) Herodot. III, 94; 38, 97, 101. Lassen, indische Alterthumskunde I, 389.

389) אֶרֶץ סִינִים, Jesaias 49, 12; Gesen. thesaur. II, p. 948. Gesen. Commentar über den Jesaias, 2. Thl., p. 131.

390) Plin. hist. natur. VII, 57.

391) Strabo XVI, c. 1. (T. III, p. 337 ed. Tauchn.)

392) Plin. hist. nat. VI, 30.

393) Strabo l. l.

394) Diodor. Sicul. biblioth. I, 95.

395) S. den vorhergehenden 1. Theil, Note 575.

396) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 471: *Ἐπῆλθε Βαβυλῶνα τοῖς τε μάγοις · · · · μαθητευόμενος.* Clem. Alexandr. Stromat. I, p. 355: *Χαλδαίων δὲ καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο.* Jamblich. Vit. Pyth. s. 19: *εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις ἀσμένοις ἄσμενος συνδιέτριψε.* Cicer. de finib. V, 29: Ipse Pythagoras

et Aegyptum lustravit et Persarum Magos adiit. Valer. Maxim. VIII, 7, extern. 2: Inde ad Persas profectus Magorum exactissimae prudentiae se formandum tradidit. Appul. Florid. II, 15: Sunt, qui Pythagoram ajant doctores habuisse Persarum Magos.

397) Porphyr. Vit. Pyth. s. 12 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ' ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο, καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφίκετο, παρ' οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα, καὶ ἐδιδάχθη ἀφ' οὗ ἁγνεύειν προςήκει τοὺς σπουδαίους· τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε, καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί. ἐκ γὰρ τῆς περὶ ταῦτα τὰ ἔθνη πλάνης ὁ Πυθαγόρας τὸ πλεῖστον τῆς σοφίας ἐνεπορεύσατο.* Clem. Alexandr. Stromat. I, p. 357: *Ἀλέξανδρος δὲ* (Alexander Polyhistor) *ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν.* (Huetius: „pro eo, quod legi debet *Ζαράτῳ*, perperam „legitur *Ναζαράτῳ*, de vitiosa iteratione postremae litterae praece- „dentis. Zaratus autem est, quem Zabratum appellat Porphyrius in „vita Pythagorae, et Zaratum Plutarchus *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχο- „γονίας.* [I, 2, 2.] Atque hunc esse Zoroastrum supra probavimus.") *Ζωροάστρην δέ*, sagt Clemens kurz vorher, *τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν.* Origen. philos. c. 2, med.: *Διόδωρος ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ Μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν.* Appul. Florid. II, 15: Sunt, qui Pythagoram ajant doctores habuisse Persarum Magos, et praecipue Zoroastren, omnis divini arcani antistitem. Suidas s. v. *Πυθαγόρας: οὗτος ἤκουσε καὶ Ζάρητος τοῦ Μάγου.*

398) Porphyr. Vit. Pyth. s. 11 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Ἀφίκετο δὲ καὶ πρὸς Αἰγυπτίους ὁ Πυθαγόρας καὶ πρὸς Ἄραβας καὶ Χαλδαίους καὶ Ἑβραίους.*

399) Photii biblioth. cod. 156.

400) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 470: *Ὁ Πυθαγόρας λέγεται διατρίψαι παρὰ τοῖς Περσῶν μάγοις καὶ τοῖς Αἰγυπτίων δὲ προφήταις μαθητεῦσαι, καθ' ὃν χρόνον Ἑβραίων οἱ μὲν ἐπ' Αἰγύπτου οἱ δ' ἐπὶ Βαβυλῶνος φαίνονται τὴν μετοικίαν πεποιημένοι.*

401) Clem. Alex. Stromat. I, p. 304: *Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.*

402) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 471: *Ἐπῆλθε (ὁ Πυθαγόρας) Βαβυλῶνα καὶ Αἴγυπτον καὶ πᾶσαν τὴν Περσῶν, τοῖς τε Μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητευόμενος· ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Βραχμάνων ἱστόρηται. Ἰνδῶν δέ εἰσιν οὗτοι φιλόσοφοι.* Eusebius lässt den Pythagoras also schon Persien durchreisen und es geht dabei etwas bunt zu: Babylon und Aegypten und ganz Persien. Der Unsinn steigert sich aber noch bei Appulejus: Appul. Florid. II, 15: Sed nec his artibus animi expletum (petisse Pythagoram) mox Chaldaeos atque inde Brachmanas; hi sapientes viri sunt, Indiae gens est; eorum ergo Brachmanum Gymnosophistas adisse. Brachmanae autem pleraque philosophiae ejus contulerunt: quae mentium documenta, quae corporum excitamenta, quot partes animi, quot vices vitae; quae Diis Manibus pro merito suo cuique tormenta vel praemia. Und doch sieht man aus einzelnen seiner Notizen, dass er ein gutes Material vor sich hatte, das er aber, mangelhaft verstanden und in einem chaotischen Durcheinander, übergossen mit der Brühe seiner ekelhaften Schönrednerei, jämmerlich zugerichtet vorträgt.

403) Clem. Alex. Strom. I, p. 359: *Εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς θεὸν τετιμήκασι.*

404) Porphyr. Vit. Pyth s. 12: *Ἐν Αἰγύπτῳ . . . περὶ θεῶν πλέον τι ἔμαθεν. καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφικόμενος . . . . τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί* (nämlich die zwei entgegengesetzten Principien, das gute und das böse, Ormuzd und Ahriman, den zoroastrischen Dualismus). Sect. 6: *Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους, τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν, παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν. γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους· τὰ δὲ περὶ ἀριθμοὺς τε καὶ λογισμοὺς, Φοίνικας· Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα· περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν Μάγων φησὶ διακοῦσαί τε καὶ λαβεῖν.*

405) Jamblich. Vit. Pyth. s. 19: *Ὑπὸ τῶν τοῦ Καμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις συνδιατρίψας, καὶ ἐκπαιδευθεὶς τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνὰ καὶ θεῶν θρησκείαν ἐντελεστάτην ἐκμαθὼν · · · ·, ἄλλα τε δώδεκα συνδιατρίψας ἔτη, εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

406) Vgl. die ausführliche Erzählung bei Herodot, III, 125—138 incl.

407) Durch diese Erzählung Herodots erhält die Notiz des Appulejus (Florida II, 15): eum (Pythagoram) a quodam Gillo Crotoniensium (irrig statt Tarentinorum) principe reciperatum, — erst ihr Licht und ihre Erklärung. Es wäre auffallend, dass Herodot des Pythagoras bei dieser Gelegenheit nicht erwähnt, wenn er nicht auch an anderen Stellen seines Geschichtswerkes, wo ihn der Gegenstand zu der Erwähnung des Pythagoras fast zwingt, geflissentlich vermiede denselben zu nennen, wie in der bekannten Stelle (II, 123), wo er von der Seelenwanderungslehre des Pythagoras redet. Unbekanntschaft mit den Thatsachen ist jedenfalls der Grund nicht, denn Herodot, noch zu Lebzeiten des Pythagoras geboren (484 v. Chr.) und 14 Jahre alt, als Pythagoras starb (470 v. Chr.), lebte längere Zeit in Samos, der Vaterstadt des Pythagoras, und später von 444 v. Chr. G. an in Thurii auf dem Gebiete des zerstörten Sybaris in der Nähe von Kroton, zu einer Zeit, wo die pythagoreische Schule in Kroton wieder aufblühte. Wahrscheinlich liegt der Grund in dem feindlichen Verhältnisse der Krotoniaten und der jetzt in Kroton wieder residirenden pythagoreischen Schule zu dem auf dem Gebiete des alten Sybaris, auf krotoniatischem Grund und Boden wieder aufbluhenden Thurii. Denn die Krotoniaten suchten das Aufkommen Thurii's auf alle Weise zu hindern, da es ihren Besitz des sybaritischen Gebietes gefährdete, und führten deshalb gegen Thurii langdauernde, erbitterte Kriege, die endlich doch mit der von den Krotoniaten gefürchteten und auf alle Weise abgewehrten Vernichtung der krotonischen Macht und Herrschaft über das sybaritische Gebiet endigten. Herodot, als Thurier, konnte also unmöglich gut auf die Pythagoreer zu sprechen seyn, und liess dies, wie es scheint, auch den Stifter der Schule, Pythagoras, entgelten.

408) Jamblich. de vit. Pyth. s. 19: *εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

409) Herodot. VII, c. 102; Thucyd. I, 2.

410) Graecia propria: Attika, Megaris, Böotien, Phokis, Doris u. s. w., denn dass bei dem Gegensatze zu Grossgriechenland nur das eigentliche Hellas, die Graecia propria gemeint seyn kann, versteht sich von selbst.

411) Strabo l. VI, c. 1, s. 3: *Ὕστερον μέν γε καὶ τῆς μεσογαίας* (von Unteritalien) *πολλὴν ἀφῄρηντο* (die Hellenen) *ἀπὸ τῶν Τρωικῶν ἀρξάμενοι χρόνων. καὶ δὴ ἐπὶ τοσοῦτον ηὔξηντο, ὥστε μεγάλην Ἑλλάδα ταύτην* (Unteritalien) *ἔλεγον καὶ τὴν Σικελίαν.*

412) Herodot. IV, 138.

413) Porphyr. Vit. Pyth. s 13, p. 26.

414) S. oben Note 316.

415) Jamblich. de vit. Pyth. c. 30, s. 184: *Πρὸς Φερεκύδην τὸν Σύριον, διδάσκαλον αὐτοῦ γενόμενον,* (*ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*) *εἰς Δῆλον ἐκομίσθη, νοσοκομήσων τε αὐτὸν, περιπετῆ γενόμενον τῷ ἱστορουμένῳ τῆς φθειριάσεως πάθει, καὶ κηδεύων αὐτὸν παρέμεινέ τε ἄχρις τῆς τελευτῆς αὐτῷ, καὶ τὴν ὁσίαν ἀπεπλήρωσε περὶ τὸν αὐτοῦ καθηγεμόνα.* Ebenso Diog. Laert. I, 118. Uebereinstimmend hiermit: Diodor. Sicul. Fragm. zum 7. — 10. Buch in Excerpt. Vatic.: *Πυθαγόρας πυθόμενος τὸν Φερεκύδην, τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ γεγενημένον, ἐν Δήλῳ νοσεῖν, καὶ τελέως ἐσχάτως ἔχειν, ἔπλευσεν* (*ἐκ τῆς Ἰταλίας*) *εἰς τὴν Δῆλον· ἐκεῖ δὲ χρόνον ἱκανὸν τὸν ἄνδρα γηροτροφήσας, πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν, ὥστε τὸν πρεσβύτην ἐκ τῆς νόσου διασῶσαι. κατισχύσαντος δὲ τοῦ Φερεκύδου διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς νόσου, περιέστειλεν αὐτὸν κηδεμονικῶς, καὶ τῶν νομιζομένων ἀξιώσας, ὡσανεί τις υἱὸς πατέρα, πάλιν ἐπανῆλθεν* (*εἰς τὴν Ἰταλίαν*). Die eingeklammerten Worte beziehen sich auf die irrige Annahme des Aristoxenus und der ihm folgenden Schriftsteller, welche oben durch das Zeugniss des Dikäarch und der genaueren Berichterstatter widerlegt wurde. Die Worte *ἀπὸ* oder *ἐκ τῆς Ἰταλίας* und *εἰς τὴν Ἰταλίαν* müssen also gestrichen werden. Dass aber Pythagoras in der angegebenen Zeit (513 v. Chr.), bald nach seiner Rückkehr von seinen Reisen, von Samos aus zu Pherekydes nach Delos ging, erhellt aus der Reihenfolge, in welcher Porphyr. de vit. Pyth. s. 15 die Sache berichtet (siehe die Note 417), und stimmt vollkommen mit der überlieferten Lebenszeit des Pherekydes (siehe Note 152) und der ausdrücklichen Angabe Dikäarchs (siehe Note 316). Auch Diog. Laert. VIII, s. 2, lässt demgemäss den Pythagoras nach dem Tode des Pherekydes nach Samos und nicht nach Italien zurückkehren.

416) Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 25: *Λέγεται δὲ περὶ τὸν αὐτὸν χρόνον θαυμασθῆναι αὐτὸν περὶ τὴν Δῆλον, προσελθόντα*

πρὸς τὸν ἀναίμακτον λεγόμενον τὸν (statt *καὶ*) *τοῦ Γενέτορος Ἀπόλλωνος βωμόν, καὶ τοῦτον θεραπεύσαντα.* Ebenso Diog Laert. VIII, s. 13: *Ἀμέλει καὶ βωμὸν προςκυνῆσαι μόνον ἐν Δήλῳ τὸν Ἀπόλλωνος τοῦ Γενέτορος, ὅς ἐστιν ὄπισθεν τοῦ Κερατίνου, διὰ τὸ πυροὺς καὶ κριθὰς καὶ πόπανα μόνα τίθεσθαι ἐπ' αὐτοῦ ἄνευ πυρός, ἱερεῖον δὲ μηδέν, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Δηλίων πολιτείᾳ.*

417) Porphyr. de vit. Pyth. s. 15: *Νοσήσαντα δὲ τὸν Φερεκύδην ἐν Δήλῳ θεραπεύσας ὁ Πυθαγόρας καὶ ἀποθανόντα θάψας, εἰς Σάμον ἐπανῆλθε πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι Ἑρμοδάμαντι τῷ Κρεοφυλίῳ.* Wie aus dem ganzen Zusammenhang, so auch aus den ausdrücklichen Worten Porphyrs erhellt also, dass Pythagoras bald nach seiner Rückkehr nach Samos und von Samos aus den Pherekydes in Delos besuchte, und dass er wieder nach Samos zurückkehrte, aus Verlangen, mit Hermodamas zusammen zu seyn, wie es sich nach einer so langen Abwesenheit leicht begreift. Dieselbe Nachricht findet sich, obgleich falsch aufgefasst, auch bei Diog. Laert. VIII, s. 2: *μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἧκεν εἰς Σάμον καὶ ἤκουσεν Ἑρμοδάμαντος ἤδη πρεσβυτέρου.* Man sieht, es ist dieselbe Nachricht, wie bei Porphyr, nur dass Diogenes das *συγγενέσθαι* unrichtig durch *ἀκούειν* wiedergibt, weil er es irrig auf den Jugend-Unterricht bezog.

418) Das angegebene Jahr erhellt aus dem Besuch der Olympischen Spiele, den Valerius Maximus berichtet (l. VIII, c. 7, extern. s. 2). Die Reihenfolge der Reisestationen beruht theils auf den ausdrücklichen Angaben der Alten, theils auf der natürlichen Lage der Orte und den vorhandenen Verbindungsstrassen.

419) Vergl. den kurzen Lebensabriss des Pythagoras bei Val. Maximus (l. VIII, c. 7, extern. s. 2). Cretam deinde et Lacedaemona navigavit, quarum legibus ac moribus inspectis ad Olympicum certamen descendit. Justin. hist. l. XX, c. 5: Inde (aus Babylon) regressus Cretam et Lacedaemona, ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclytas ea tempestate leges, contenderat. Ebenso Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 25.

420) Diog. Laert. VIII, s. 3: *Ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον.* Vgl. Appulejus Florid. II, 17.

421) Siehe die angeführten Stellen des Valerius Maximus, Justinus und Jamblichus.

422) Valer. Maxim. l. l.

423) Diog. Laert. prooem s. 12: *Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθό φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου.* Phlius gibt auch Cicero nach demselben Heraklides an: Tuscul. quaest. V, 3: Phliuntem ferunt venisse (Pythagoram) eumque cum Leonte principe Phliasiorum disseruisse.

424) Porphyr. de vit. Pyth. s. 16: *Πλέων Δελφοῖς προσέσχετο.* Nach den vorbergehenden Worten *διενοήθη εἰς Ἰταλίαν ἀπαίρειν* könnte man glauben, Porphyr verlege diesen Aufenthalt zu Delphi in die Reise nach Italien; da er aber unmittelbar nachher erst den Aufenthalt in Kreta berichtet, so ist klar, dass die einzelnen Nachrichten abgerissen und ohne Zusammenhang aufeinander folgen und nicht nach der Ordnung einer Reise.

425) Diog. L. VIII, 8: *Φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς* (statt *τῆς ἀδελφῆς*). Vgl. s. 21: *Ὁ δ' αὐτός φησιν (Ἀριστόξενος), ὡς προείρηται, καὶ τὰ δόγματα λαβεῖν αὐτὸν παρὰ τῆς ἐν Δελφοῖς Θεμιστοκλείας.* Nach Porphyrius scheint diese Nachricht auf eine Aeusserung des Pythagoras selbst zurückzugehen, der einzelne seiner Vorschrif en, offenbar um ihnen ein grösseres Gewicht zu geben, von der Pythia herleitete, — denn eine solche war ja wohl diese Themistoklea, oder Aristoklea, und auch die Thatsache selbst mochte ganz begründet seyn: Porphyr. Vit. Pythagor. s. 41: *καὶ ἄλλ' ἄττα ἐπαίδευεν, ὅσα παρὰ Ἀριστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς ἔλεγεν ἀκηκοέναι.*

426) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 146: *Λέγει γὰρ (Τηλαύγης)· Ὅδε (sc. λόγος) περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῶ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμω τελετὰς μεταδόντος.* Proclus in Timaeum l. V, p. 291 (ed. Cous.): *Πυθαγόρειος ὁ Τίμαιος ἕπεται ταῖς Πυθαγορείων ἀρχαῖς· αὗται δέ εἰσιν Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀποῤῥήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμου τελετὰς μεταδιδόντος, ἣν περὶ θεῶν σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη.* Idem in Theol. l. VI, p. 13 (ed. Cous.): *Ἅπασα ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστι μυσταγωγίας ἔκγονος· πρώτου μὲν Πυθα-*

γόρου παρ' Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ Θεῶν ὄργια διδαχθέντος· δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην, ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ Ὀρφικῶν γραμμάτων.

427) Jamblich. de vit. Pythagor. c. 28, s. 151: Ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ Μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης, ἐν Ἴμβρῳ τε καὶ Σαμοθράκῃ καὶ Δήλῳ. Vgl. die folgende Note.

428) Jamblich. (de vit. Pythag. c. 5, s. 25): Εἰς ἅπαντα τὰ μαντεῖα παρέβαλε. καὶ ἐν Κρήτῃ δὲ καὶ ἐν Σπάρτῃ τῶν νόμων ἕνεκα διέτριψε. καὶ τούτων ἁπάντων ἀκροατής τε καὶ μαθητὴς γενόμενος, εἰς οἶκον ἐπανελθών, ὥρμησεν ἐπὶ τὴν τῶν παραλελειμμένων (sc. μαντείων) ζήτησιν, d. h. was er von Kultusstätten auf der Hinreise nicht gesehen hatte, besuchte er auf dem Rückwege nach der Heimath. Es erhellt aus diesen Worten, dass Jamblich einen grösseren Reisebericht vor sich hatte, — auf dessen Einzelnheiten er nicht weiter eingeht, — in der Weise, wie er im Texte aus den erhaltenen Andeutungen zusammengestellt wurde.

429) S. oben Note 23.

430) Porphyr. de vit. Pyth. s. 17.

431) Diodor. Sicul. V, 70, 65; Apollodor. I, 1. Callimach. hymn. in Jovem v. 6 sqq. Strabo l. X, c. 3.

432) Diodor. Sicul. V, 75, III, 62. Clem. Alexandr. protrept. pag. 15; Jul. Firmicus de errore prof. relig. pag. 43. Laurent. Lydus p. 82.

433) Schol. ad Apollon. Rhod. I, 916. Photius bei Lobeck Aglaoph. p. 1249.

434) Strabo l. X, c. 3 (p. 366 Tauchn.): Φερεκύδης δ' ἐξ Ἀπόλλωνος καὶ Ῥυτίας Κορύβαντας ἐννέα· οἰκῆσαι δ' αὐτοὺς ἐν Σαμοθρᾴκῃ.

435) Jul. Firmic. de error. prof. relig. pag. 43: In sacris Corybantum parricidium colitur. Nam unus frater a duobus aliis interemptus est, et sub radicibus Olympi montis a parricidis fratribus consecratur. Hunc eundem Macedonum colit stulta persuasio; hic

est Cabirus, cui Thessalonicenses quondam cruento cruentis manibus supplicabant. cf. Clem. Alex. protrept. c. 2, p. 15 etc.

436) Porphyr. Vit. Pyth. s. 17. Lucian. Jupit. Tragoed. s. 45.

437) In Delphi: Plutarch. de Iside et Osiride c. 35. Eusebii chronic. l. I, p. 17: Liberi Patris apud Delphos sepulchrum juxta Apollinem aureum. In Theben: Clement. Recogn. X, 24, p. 594, sepulcrum Liberi apud Thebas, ubi discerptus traditur.

438) Diodor. Sicul. IV, c. 4: Nachdem er auseinandergesetzt, dass es zwei Dionyse gebe, einen Gott, den Sohn des Zeus und der Persephone, den Sabazios, und einen thebanischen Heros, den Sohn des Zeus und der Semele, fährt er fort: *τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους, ἀγνοοῦντας μὲν τἀληθές, πλανηθέντας δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ἕνα γεγονέναι νομίσαι Διόνυσον.*

439) Porphyr. Vit. Pyth. s. 17: *Κρήτης δ' ἐπιβὰς τοῖς Μόργου μύσταις προςῄει ἑνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὑφ' ὧν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ, ἕωθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πρηνὴς ἐκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ, ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος· εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς, ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νενομισμένας τριττὰς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψε, καὶ καθήγισε τῷ Διί, τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο· ἐπίγραμμά τ' ἐνεχάραξεν ἐπὶ τῷ τάφῳ, ἐπιγράψας: Πυθαγόρας τῷ Διί. οὗ ἡ ἀρχή,*

Ὧδε θανὼν κεῖται Ζὰν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.

440) Lucian. Jupit. Tragoed. s. 45: *Εἰ δὲ ὁ Ζεὺς ὁ βροντῶν ἐστι, σὺ ἂν ἄμεινον εἰδείης· ἐπεὶ οἵ γε ἐκ Κρήτης ἥκοντες ἄλλα ἡμῖν διηγοῦνται, τάφον τινὰ κεῖθι δείκνυσθαι, καὶ στήλην ἐφεστάναι δηλοῦσαν ὡς οὐκέτι βροντήσειεν ἂν ὁ Ζεὺς, πάλαι τεθνεώς.*

441) Plato de legibus I, 1.

442) Diod. Sicul. V, 70; Plato l. l. Dionys. Halicarn. II, 61.

443) Diod. Sicul. l. l.

444) Theophrast. hist. plantt. III, 5.

445) Diodor. Sicul. V, 77: *Τήν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσῖνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἁπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθρᾴκῃ, καὶ τὴν ἐν Θρᾴκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν*

ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι· κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσσῷ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι, φανερῶς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀποῤῥήτῳ παραδιδόμενα, παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

446) Minuc. Felic. Octavius c. 22, p. 233. Julius Firmicus de error. prof. relig. p. 34: a vanis Cretensibus adhuc mortui Jovis tumulus adoratur. Ennii fragm. ed. Hessel p. 324. Chrysost. in epist. Paul. ad Tit. 3: *Ἐνταῦθα κεῖται Ζὰν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.*

447) Diog. Laert. VIII, s. 3: *Εἶτα ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον.*

448) Diog. Laert. I, c. 10, s. 11: *Καὶ ἐπανελθὼν ἐπ' οἶκον, μετ' οὐ πολὺ μετήλλαξεν, ὥς φησι Φλέγων ἐν τῷ περὶ μακροβίων.* Ebenso Suidas s. v. *Ἐπιμενίδης.*

449) Plato de legg. I, p. 642, C: *Ἐπιμενίδης, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσι πρότερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν, θυσίας τε ἐθύσατο τινὰς, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλε· καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν* etc. Also auch dieser Epimenides war als Sühnpriester in Athen, um einige vom delphischen Orakel befohlene Opfer zu verrichten. Dass man zur Ausführung solcher Auferlegungen einen der priesterlichen Satzungen besonders kundigen Mann kommen liess, wie Epimenides als Glied einer in Athen durch seinen grossen Vorfahren berühmten Priesterfamilie seyn musste, begreift sich leicht; denn es war wichtig, dass Nichts verfehlt wurde. Dass aber diese *θυσίαι τινὲς* jene grosse Sühnung Athens von der kylonischen Blutschuld gewesen, ist eine rein willkührliche Annahme, der schon die Ausdrucksweise widerspricht. Denn jene berühmte Sühnung der ganzen Stadt konnte man doch wahrlich nicht *θυσίας τινὰς* nennen.

450) Plato de legg. III, p. 698, c.

451) Bentley dissert. upon Phalaris p. 58.

452) Diogen. Laert. VIII, c. 2, s. 51 et 52. cf. Empedocl. reil. ed. Karsten, p. 6 sqq. und p. 43, Note 117.

453) Diog. Laert. I, c. 10, s. 111.

454) Diogen. Laert. I, s. 109: *Οὗτος ποτὲ πεμφθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς εἰς ἀγρὸν ἐπὶ πρόβατον, τῆς ὁδοῦ κατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας, ὑπ' ἄντρῳ τινὶ κατεκοιμήθη ἑπτὰ καὶ πεντήκοντα ἔτη.*

455) Idem s. 112: *Εἰσὶ δ' οἳ μὴ κοιμηθῆναι αὐτὸν λέγουσιν, ἀλλὰ χρόνον τινὰ ἐκπατῆσαι ἀσχολούμενον περὶ ῥιζοτομίαν.*

456) Ottfr. Müller's Geschichte der griechischen Literatur, Thl. I, p. 421.

457) Fabr. biblioth. gr. l. I, c. 6, p. 33 und 34.

458) Pausan. l. VIII, c. 37, s. 3.

459) Athenaei Deipnosoph. l. I, s. 4.

460) Herodot. l. VII, c. 6.

461) Cramer Anecdota graec. Vol. I, p. 6: *Οἱ δὲ τέσσαρσί τισι τῶν ἐπὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναφέρουσιν, Ὀρφεῖ Κροτωνιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλεώτῃ, Ὀνομακρίτῳ Ἀθηναίῳ καὶ τὸν (καλούμενον?) ἐπικὸν κύκλον* (statt der halberhaltenen Worte *και καγ επι κογκυλω*) *Ἀθηνοδώρῳ ἐπίκλην Κορδυλίωνι* (nach Hase's glücklicher Ergänzung).

462) Dies scheint namentlich die Eigenthümlichkeit des Dionysios von Milet bei seiner Darstellung der Sagengeschichte zu seyn, der Diodor in seinem dritten Buche (c. 52, 66) zu folgen angibt, allen dem Diodor zugehörigen Flitter und Redeschmuck abgezogen.

463) Damascius de prim. princ. p. 383: *Τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι, Ἀέρα καὶ Νύκτα, δῆλον ὅτι σιγῇ τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυοῖν* (ein wunderliches und von Damascius öfters gebrauchtes Auskunftsmittel, das erste neuplatonische Princip überall zu finden, wo es nicht steht!) *ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον, — οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχήν, ὥς τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυοῖν συγκραθεῖσαν· — ἐξ ὧν δύο τινὰς* (hier fehlt entweder das Verb: *γεννᾶν* oder *πληροῦν*, oder es muss *διατείνειν* statt *δύο τινὰς* gelesen werden) *τὴν νοητὴν μεσότητα* (d. i. offenbar *χάος*, die Kluft, der leere Raum, der sich von der Luft, *ἀήρ*, bis zum Tartaros hin erstreckt, *διατείνει*) — *οὕτω καλέσαντα, διότι ἐπ' ἄμφω διατείνει τό τε ἄκρον καὶ τὸ πέρας, — ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ὠὸν γενέσθαι, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῶον ὡς ἀληθῶς, ἐξ οὗ πάλιν γενεὰν προελθεῖν.*

464) Diog. Laert. I, s. 115; Plutarch. vit. Solon. c. 12.

465) z. B. Plutarch. de defectu Orac. c. 14. init. *οἱ Δελφῶν θεολόγοι.*

466) z. B. durch die Sanction der lykurgischen Verfassung, Herodot. I, 65; Plutarch. Lycurg. c. 5; oder durch die Sanction der lydischen Dynastie des Gyges, der dem delphischen Orakel seinen Thron verdankte, Herodot. I, 13; die Anhänglichkeit des Krösus an das delphische Orakel erklärt sich hieraus sehr einfach.

467) Schon Perikles erklärte die Berufung auf ein Orakel für einen Vorwand der Feigheit, und eben so geringschätzig äussern sich Epaminondas und Demosthenes. Plutarch. Demosth. c. 20.

468) Schon Anaxagoras erklärte die Wunderzeichen natürlich. Plutarch. Pericl. c. 6.

469) Cicero de divin. II, 24.

470) 1. Sam. XXIII, 6, 9 sqq.; XXX, 7.

471) 4. Mos. 27, 21; cf. 2. Mos. 28, 30.

472) Cic. de divinat. I, 3: Quumque huic rei (divinationi) magnam auctoritatem Pythagoras tribuisset, qui etiam ipse augur vellet esse etc. Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 138: *Διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι (οἱ Πυθαγόρειοι).*

473) Aureum Carmen. v. 1—3.

474) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 138: *Πάντες οἱ Πυθαγόρειοι ὁμῶς ἔχουσι πιστευτικῶς . . . ., ὡς οὐδὲν ἀπιστοῦντες, ὅτι ἂν εἰς τὸ θεῖον ἀνάγηται;* nach der ganzen offenbar von einem Gegner der Schule herrührenden Stelle, bis zum Uebermaass, ja bis zur Hinneigung zum frommen Betrug: *πᾶσι γὰρ πιστεύουσι τοῖς τοιούτοις* (sc. *τοῖς μυθολογουμένοις*), *πολλὰ δὲ καὶ αὐτοὶ πειρῶνται.*

475) Plutarch. de *Ei* apud Delph. c. 2 in fin., und 3. Diog. VIII, 8 und 21; Porphyr. s. 41.

476) Plutarch. de def. orac. XIV, 323. Lobeck. Aglaoph. I, pag. 618.

477) Pausan. X, 12, 6. Aul. Gell. I, 19.

478) Herodot. VII, 6.

479) Creuzer zu Cic. N. D. II, 3, p. 221.

480) Die Priesterin Diotima im Gastmahl.

481) Lobeck Aglaophamus I, p. 617 sqq.

482) Pausan. l. X, c. 19, s. 3.

483) Euripid. Jon. v. 416: *Δελφῶν ἀριστεῖς;* v. 1219: *κοίρανοι Πυθικοί;* v. 1222: *Δελφῶν ἄνακτες.*

484) Plutarch. quaest. gr. IX.

485) Strabo IX, c. 3, p. 276. Pausan. l. X, c. 6, s. 1 u. 2.

486) Diodor. Sicul. XVI, c. 24.

487) Ovid. Fast. I, 393: Festa corymbiferi celebrabas, Graecia, Bacchi, Tertia quae solito tempore bruma refert. cf. Hymn. orph. 44 in Semel *ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας.* Euripid. Bacch. v. 133: *τριετηρίδων, αἷς χαίρει Διόνυσος ἡδὺς ἐν οὔρεσιν.*

488) Pausan. l. X, c. 4, s. 2; c. 32, s. 5; Sophocl. Antigon. v. 1126 sqq.

489) In der oben angeführten Stelle des Ovid wird ausdrücklich die bruma, das Winter-Solstiz, — (bruma dicta, quod brevissimus dies est, Varro de Ling. lat. V, 2.), — als Zeitpunkt der trieterischen Dionysien angegeben; die Nachtzeit erhellt aus Sophocl. Antigon. v. 1147 und 1151, wo Dionys angeredet wird: *νυχίων φθεγμάτων ἐπίσκοπε, . . . ἅμα σαῖς περιπόλοις Θυιάσιν, αἵ σε μαινόμεναι πάννυχοι χορεύουσιν.*

490) Plutarch. de Iside et Osir. c. 35.

491) Plutarch. de prim. frigid. c. 18: *Ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες, ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημμέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὡς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.*

492) Heraclit. fr. 70 (Schleiermacher): *Ωὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος· ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι.* Servius ad Virg. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant.

493) Aeschyl. Edon. apud. Strab. l. X, p. 470; cf. Euripid. Bacch. Chorus v. 64—169.

494) Pausan. l. X, c. 6, s. 2: *Μαινάδες, Θυιάδες, ὅσαι τῷ Διονύσῳ μαίνονται.*

495) Jul. Firmicus de errore prof. rel. p. 26 und 27: Festos funebres dies statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est, vivum laniant dentibus taurum, et per secreta silvarum dissonis clamoribus ejulantes fingunt animi furentis insaniam. Praefertur cista, in qua cor soror abscondiderat; tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu, crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur.

496) Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32: *ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ Ὀρφεύς φησιν:*

....Ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν,
Ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

497) Pindar Isthm. VI, 3: *Χαλκοκρότου πάρεδρος Δαμάτερος.* Scholiast. ad Aristoph. Ran. 326: *συνίδρυται τῇ Δήμητρι ὁ Διόνυσος· εἰσὶ γοῦν οἵπερ φασὶν αὐτὸν Περσεφόνης εἶναι, οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι, ἄλλοι δὲ ἕτερον τού Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον.* Dagegen Schol. ad Arist. p. 213: *τὸν Ἴακχον λέγουσιν εἶναι Δήμητρος, τὸν αὐτὸν καὶ Διόνυσον.* Also Demeter und Dionysos, wie Mutter und Sohn. So erscheint das Verhältniss in den eleusinischen und in den samothrakischen Mysterien, und daraus erklärt sich auch die mehrfache Verbindung des Dionysoskultus mit dem der Rhea oder der Kybele (Euripid. Bacch. v. 59 und 79); denn Rhea, Demeter, Kybele sind, wie schon im vorhergehenden Bande nachgewiesen wurde, nur verschiedene Localformen des älteren ägyptischen Begriffes der Netpe.

498) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35. Eckhel de numm. vett. T. I, p. 136—140. Plutarch. quaest. gr. XXXVI.

499) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

500) Jul. Firmic. l. l.

501) Jul. Firm. l. l. cf. Euripid. Bacch. v. 138: *ἀγρεύων αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν.*

502) Plutarch. Symposiac. l. VIII, prooem.: *παρ' ἡμῖν τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν· εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν, ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγε καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις.* Justin. contr. Tryph. pag. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα, καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι.*

503) Diodor. l. IV, c. 3: *Παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένοις νόμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν, καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας.* Cf. Sophocl. Antigon. v. 1115—1154.

504) Plutarch. Vit. Alex. Magn. c. 2.

505) Pausan. II, 2. 6; IX, 20, 4.

506) Pausan. X, 19, 3; Sophocl. Antigon. v. 1150; Athen. X, 445, B; Jul. Firmic. l. l.

507) Suidas s. v. *τριετηρίδες*; Athen. XI, p. 476, A.

508) Euripid. Bacch. v. 55—59, 72—81, 85, 140.

509) Pausan. X, 33, 5.

510) Scholiast. zu Aristoph. Acharn. v. 195.

511) Pausan. X, 4, 2. cf. Bergk Comoed. antiq. p. 88.

512) Pausan. I, 40, 5; 43, 5; II, 30, 1; II, 24, 6; VII, 27, 1; VII, 18, 3; 19, 3; 21, 1, 2.

513) Pausan. V, 16, 5; VI, 26, 1.

514) Pausan. IV, 31, 4; VIII, 6, 2; 26, 2; III, 22, 2; 24, 3; 26, 8; III, 20, 4; III, 13, 5. Strabo VIII, p. 363.

515) Sophocl. Antigon. v. 1117: *κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν* (in einem Chorgesang an den Dionysos). Livius XXXIX, c. 15: Bacchanalia tota jam pridem Italia (sc. celebrata esse). Die allgemeine Verbreitung dieses trieterischen Dionysos-Kultus in allen diesen Gegenden beweisen die vielen Münzen mit dem menschen-

köpfigen Stierbilde des Gottes: Eckhel, doctr. Numm. vett. T. I, pag. 136—140. Grysar de Doriens. comoed. p. 35 sq.

516) Ottfr. Müller's Etrusker T. II, p. 76.

517) Livius XXXIX, c. 8—18.

518) Euripid. Bacch. v. 778: ὥστε πῦρ ἐφάπτεται ὕβρισμα βακχῶν, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας.

519) Isocrat. Busiris s. 11.

520) S. Jamblich. de vit. Pyth. s. 151. Ausser der Wiederherstellung des alten orphischen Kultes scheint aber Pythagoras überhaupt den Gottesdienst in vielen Stücken vereinfacht und geläutert zu haben, z. B. durch die Ersetzung des blutigen Opfer-Rituals mit einem dem Kulte der Perser (Mager) nachgebildeten (Jamblich. Vit. Pyth s. 151, und Porphyr. Vit. Pyth s. 6: περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας, — θεραπείας sagt Jamblich, — παρὰ τῶν Μάγων φησὶ διακοῦσαι τε καὶ λαβεῖν) einfacheren, unblutigen für sich und seine engere Schule (Jamblich. de vit. Pyth. s. 150: Ἐπέθυε δὲ θεοῖς λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία καὶ τἄλλα θυμιάματα· ζῶα δὲ αὐτὸς οὐκ ἔθυεν, οὐδὲ τῶν θεωρητικῶν φιλοσόφων οὐδείς). Damit hängt dann nothwendig zusammen die Ersetzung der Weissagung aus den Eingeweiden der Opferthiere, welche Pythagoras natürlich auch verwarf (Jamblich. s. 147), durch die Weissagung aus dem Weihrauch (Porphyr. V. Pyth. s. 11: καὶ τῇ διὰ λιβανωτοῦ μαντείᾳ πρῶτος ἐχρήσατο, cf. Diogen. Laert. VIII, s. 20.)

521) Jamblich. de vit. Pyth. s. 151: Ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφέως ..... διαθέσεως (Salzung), καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως ..... ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἴδησιν αὐτῶν ἔχοντα. ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν (τὰ Ὀρφικά, die trieterischen Dionysien), ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ Μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης.

522) Die Pythagoreerin Phintys (Stob. Serm. Tit. 74. n. 61, p. 444 und 445) erklärt es für eine Pflicht weiblicher Sittsamkeit (σωφροσύνης) μὴ χρέεσθαι τοῖς ὀργιασμοῖς (den Dionysosdienst)

καὶ ματρωσμοῖς (den Kybeledienst), *ὅτι μέθας καὶ ἐκστάσιας ψυχᾶς ἐπάγοντι ταὶ θρησκεύσιες αὗται.*

523) Strabo l. X, c. 3, pag. 362 (edit. Tauchn.). Lobeck Aglaopham. p. 297.

524) In Libethri, Jamblich. de vit. Pythag. s. 146, und bei den Kikonen: Diodor. Sicul. V, 77.

525) Herodot. VII, c. 111.

526) Apollodori biblioth. I, c. 3, s. 2: *Εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια.*

527) Pompon. Mela l. II, c. 2, p. 31 (ed. Tauchn.).

528) Plutarch. Vit. Alex. M. c. 2.

529) Strab. X, 3, p. 362 (ed. Tauchn.): *Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι, καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον, παραδιδόμενος τοῖς Διονύσου καὶ αὐτός. Τούτοις δ' ἔοικε καὶ τὰ παρὰ τοῖς Θρᾳξὶ τά τε Κοτύττια καὶ τὰ Βενδίδεια· παρ' οἷς καὶ τὰ Ὀρφικὰ τὴν καταρχὴν ἔσχε.* In dem phrygischen Weihedienst der Kybele war also Sabazios (Dionysos) das Kind der Kybele (Demeter), wie es auch in dem Weihedienst des Dionysos überliefert wurde. Was nun den Phrygiern der Kybeledienst, das sind den Thrakiern die Kotyttien und Bendidien, und ebenso entsprechen den Dionysien die Orphika. Die Stelle ist für die im Vorhergehenden nachgewiesene Verwandtschaft aller dieser Kulte bezeichnend.

530) Herodot. l. II, c. 81: *Ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους· ἐπὶ τούτοισι δὲ εἰρίνεα εἵματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι· οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα, οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον· ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι.*

531) Mit dieser Angabe Herodots bezüglich der Pythagoreer stimmt auch Jamblich. de vit. Pyth. s. 155: *Τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε.* Dass unter diesen weissen Kleidern linnene verstanden sind, erhellt aus s. 149: *Ἐσθῆτι δὲ ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ* (sc. Pythagoras)· *ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς καὶ καθαροῖς· εἶναι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα λινᾶ·*

κωδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο· καὶ τοῖς ἀκροαταῖς δὲ τοῦτο τὸ ἔθος παρέδωκεν. Dasselbe wird in s. 100 fast mit denselben Worten wiederholt.

532) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 146: *Οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε, τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ... εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρὸς, ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγους, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται, ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ ἀδελφῇ δὲ Τηλαύγους ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου. .... Δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ Ἱεροῦ λόγου ἢ περὶ θεῶν λόγου, (ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερα,) καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδωκὼς Πυθαγόρᾳ τὸν περὶ θεῶν λόγον· λέγει γάρ· „Ὅδε περὶ θεῶν* (sc. *λόγος ἐστὶ*) *Πυθαγόρα τῶ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν* (statt - *ον*) *ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμῳ τελετὰς μεταδόντος.* Was nun weiter folgt, ist Uebergang zu einer Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre, die auf Orpheus zurückgeführt wird, entweder nach einem Vorgeben des Pythagoras selbst, oder nur des Telauges, oder auch nur der späteren Auszügler, die vielleicht zwei gar nicht unmittelbar zusammengehörige Stellen mit einander verbanden. Dies letztere scheint fast das Wahrscheinlichere, da Proclus (s. oben Note 326), der an zwei verschiedenen Stellen diese Aufnahme des Pythagoras in die orphischen Weihen vor Augen hat, Nichts von Mittheilung einer Zahlenlehre weiss, sondern nur im Allgemeinen einer *περὶ θεῶν σοφία*, also einer Götterlehre, und besonderer *περὶ θεῶν ὄργια*, also eines eigenthümlichen Kultes, gedenkt, was auch an sich bei weitem das Natürlichste ist.

533) Plutarch. quaest. gr. XII; de defect. oracul. 14; Aelian. var. hist. III, 1.

534) „Von Delphi bis zum Ausgang des Tempethales sind „4—5 Tagreisen *ἀνδρὸς εὐζώνου.* Von Delphi bis in die Thermo-„pylen rechne ich circa 18 Stunden; von den Thermopylen bis „Larissa etwa 26 Stunden, und von Larissa bis zur Peneiosmündung „habe ich, Schritt reitend, auch nicht mehr als 9 gute Stunden ge-„braucht." Fallmerayer.

535) Herodot. II, 51: *Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὸ Σαμοθρήϊκες ἐπιτελέουσι, παραλαβόντες παρὰ Πε-*

λασγῶν, οὗτος ὠνὴρ οἶδε τὸ λέγω. (Es war von den phallischen Hermen bei den Athenern die Rede.) *τὴν γὰρ Σαμοθρηΐκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ οὗτοι, τοίπερ Ἀθηναίοισι σύνοικοι ἐγένοντο, καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήϊκες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι. ὀρθὰ ὦν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τἀγάλματα τοῦ Ἑρμέω, Ἀθηναῖοι πρῶτοι Ἑλλήνων παρὰ Πελασγῶν μαθόντες ἐποιήσαντο. Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται.* cf. Cic. de Nat. Deor. III, 22.

536) Pausan. X, 28.

537) Strabo X, c. 3, p. 365 sqq. ed. Tauchn.

538) Hesych. s. v. *Κάβειροι: πάνυ δὲ τιμῶνται οὗτοι ἐν Λήμνῳ ὡς θεοί· λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες.*

539) Stephan. Byzant. v. *Ἴμβρ.: Ἴμβρος, νῆσος ἱερὰ Καβείρων καὶ Ἑρμοῦ, ὃν Ἴμβρον λέγουσι Μάκαρες.*

540) Pausan. IX, 25, 5; IV, 1, 5.

541) Pausan. IX, 22, 5.

542) Lactant. I, 15, 8. Firmicus de error. prof. rel. p. 23.

543) Pausan. I, 4, 6.

544) Clement. Alexandr. protrept. p. 16.

545) Pausan. IX, 25, 5; 22, 5.

546) Heraclit. fragm. 70, p. 524 (Schleiermacher).

547) Scholiast. zu Apollon. Rhod. I, 916: *Οἷς δὲ μυοῦνται ἐν Σαμοθρᾴκῃ, Καβείρους εἶναί φησι Μνασέας, τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἀξίερον, Ἀξιόκερσαν, Ἀξιόκερσον. Ἀξίερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν, Ἀξιόκερσαν δὲ τὴν Περσεφόνην, Ἀξιόκερσον δὲ τὸν Ἅιδην. Οἱ δὲ προστιθέασι καὶ τέταρτον Κασμῖλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς, ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος.* Auch in der oben angeführten Stelle des Stephanus Byzant. wird Hermes neben den Kabiren genannt.

548) Liv. XLV, 5; Plutarch. apophthegm. lacon. Antalcid. p. 121 ed. Tauchn.

549) Aristides Panathen. T. I, p. 189: *Τὰ τῶν Σαμοθρᾳκῶν ἱερὰ πάντων ὀνομαστότατα πλὴν τῶν Ἐλευσινίων.*

550) Plutarch. Lucull. 13. Tacit. Annal. II, 54.

551) Scholiast. zu Aristid. p. 106; Lucian. Dea Syria 15.

552) Plin. Hist. Nat. XXXVI, c. 4, s. 7.

553) Varro de Ling. lat. IV, p. 17: Neque ut vulgus putat, hi Samothraces dii, qui Castor et Pollux. cf. Pausanias X, 38: *οἵτινες δὲ θεῶν εἰσιν οἱ Ἄνακτες παῖδες οὐ κατὰ ταὐτά ἐστιν εἰρημένον, ἀλλὰ οἱ μὲν εἶναι Διοςκούρους, οἱ δὲ πλέον τι ἐπίστασθαι νομίζοντες Καβείρους λέγουσι.*

554) Sosicrates *ἐν διαδοχαῖς* bei Diog. Laert. l. VIII, c. VI. Heraclides Ponticus *ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου* bei Diog. Laert. prooem. s. 12. Aus derselben Quelle Cic. Tuscul. disputt. c. 3, s. 8 (ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis) und mit Cicero fast wörtlich übereinstimmend Jamblich de vit. Pyth. c. 12.

555) Cic. de Orat. l. III, c. 16, s. 56: Eadem autem alii prudentia, sed consilio ad vitae studia dispari, quietem atque otium secuti, ut Pythagoras, Democritus, Anaxagoras, a regendis civitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt, quae vita propter tranquillitatem et propter ipsius scientiae suavitatem, qua nihil est hominibus jucundius, plures, quam utile fuit rebus publicis, delectaret. Ebenso Tuscul. disp. V, c. 23, s. 66: Alterius mens rationibus agitandis exquirendisque alebatur, cum oblectatione sollertiae, qui est unus suavissimus pastus animorum. Age confer Democritum, Pythagoram, Anaxagoram.

556) Plato de rep. X, p. 600, C: *Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμὼν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται; ...... ὥςπερ Πυθαγόρας αὐτὸς διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη.* Es wird daher dem Pythagoras durchaus nur der indirekte Einfluss auf die Politik zugeschrieben, den jeder ausgezeichnete Mann naturgemass durch seine Schuler und Freunde ausübt, indem er ihrer Denkart eine bestimmte Richtung gibt, wie Plutarch. philos. esse cum princ. l, 11, sagt: *ἐὰν ἄρχοντα ἄνδρα ἀναπλήσῃ καλοκαγαθίας, ὡς Ἀναξαγόρας Περικλεῖ συγγενόμενος, καὶ Πυθαγόρας τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν.*

557) Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 20—28. Antiphon bei Porphyr. V. P. s. 9.

558) Herodot. VIII, 47. Strabo l. VI, c. 1, p. 19, ed. Tauchn.

559) Strabo VI, c. 2, p. 35, ed. Tauchn.

560) Thucydides VI, 44; VII, 33.

561) Strabo VI, c. 2, p. 30, ed. Tauchn.

562) Livius XXIV, 3.

563) Strabo l. VI, c. 1, p. 19, ed. Tauchn.

564) Strabo VI, c. 3 init., p. 43, ed. Tauchn.

565) Strabo l. l. p. 18, ed. Tauchn.

566) Polyb. hist. l. II, c 39, s. 3.

567) Herodot. VII, 170.

568) Strabo l. VI, c. 1, p. 21.

569) Herodot. VIII, 56 sq., 75 sq.

570) Herodot. VIII, 47. cf. Pausan. X, 9, 1.

571) Herodot. VI, 21; III, 138.

572) Franzii elem. epigraph. gr. p. 69.

573) Suidas s. v. *Ῥίνθων*.

574) Unter ihren Epigrammen in der Anthologie befindet sich ein Epithymbion auf Rhinthon: Anthol. l. VII, 414.

575) Livius IX, 14; X, 2. Diodor. XX, 104.

576) Er war ein Zeitgenosse des Musikers Stratonikos: Athen. IV, p. 163, d, der selber um 310 v. Chr. G. starb. Athen. VIII, s. 46 in fine, p. 352.

577) Athen. l. XII, s. 17, p. 519 med.

578) Athen. l. l. s. 20, p. 521 med.

579) Athen. l. l. s. 15, p. 518 med.

580) Athen. l. l. s. 15 init. Smindyrides rühmte sich zum Beweis seines wohlgepflegten Lebens, dass er seit zwanzig Jahren die Sonne nicht habe auf- und untergehen sehen. Athen. l. VI, s. 105, p. 273 med.

581) Athen. l. XII, s. 17 init.

582) Athen. l. VI, s. 105; XII, 58. Diodor. fragm. l. VIII (Tom. VI, p. 19, ed. Tauchn.). Ael. V. H. XII, 24.

583) Athen. l. XII, s. 16 init. p. 518 in fine.

584) Athen. l. XII, s. 16.

585) Athen. l. XII, s. 17 init.

586) Aristot. de mirab. ausc, p. 199, ed. Tauchn. Athen. l. XII, s. 58.

587) Athen. l. XII, s. 17 init.

588) Athen. l. XII, s. 19.

589) Athen. l. XII, s. 21, p. 522.

590) Athen. l. XII, s. 15 in fine.

591) Athen. l. XII, s. 19 in fine.

592) Diodor. Sic. fragm. l. VIII (Tom. VI, p. 19, ed. Tauchn.).

593) Aristophanis vesp. v. 1259. *Συβαριτικὸν γέλοιον*, wie z. B. v. 1427 sq. und 1437 sq.

594) Polyb. l. VII, c. 1, s. 1.

595) Justin. l. XX, c. 4 init.

596) Athen. l. XII, s. 15 init.

597) Diodor. l. XII, c. 26 in fine.

598) Diodor. l. XIII, c. 83.

599) Athen. l. IV, s. 61 in fine.

600) Aelian. V. H. XII, 30.

601) Plato de legg. I, p. 637, b.

602) Athen. l. IV, s. 61 in fine.

603) Aelian. Var. hist. III, 43:

Βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνος ἀμφὶ χέρεσσι
Πουλὺς ἀποστάζων ἀπὸ λαίνου οὐδοῦ ἐρύκει.
Οὔ σε θεμιστεύσω. Μουσῶν θεράποντα κατέκτας
Ἥρης πρὸς βωμοῖσι, θεῶν τίσιν οὐκ ἀλεείνας.
Τοῖς δὲ κακῶς ῥέξασι δίκης τέλος οὐχὶ χρονιστὸν
Οὐδὲ παραιτητὸν, οὐδ' εἰ Διὸς ἔγγονοι εἶεν.
Ἀλλ' αὐτῶν κεφαλῇσι καὶ ἐν σφετέροισι τέκεσσιν
Εἰλεῖται, καὶ πῆμα δόμοις ἐπὶ πήματι βαίνει.

604) Dass seine Mutter bei ihm war, erhellt aus Diogen. L. VIII, s. 41.

605) Suidas sub. voc. Δημοκήδης. Herodot. III, 131.

606) Grysar de Doriensium comoedia, p. 87 sqq.

607) Aristotel. metaphys. I, 5: Ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων (τῶν Πυθαγορείων) ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας ..... παρὰ μὲν οὖν τούτων τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων.

608) Diogen. Laert. VIII, 83: Ἀλκμαίων Κροτωνιάτης τάδε ἔλεξε, Πειρίθου υἱός, Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· Περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι etc., so lautete der Eingang seiner Schrift.

609) Plutarch. Sympos. VIII, 8. Apulej. Apolog. p. m. 294. Porphyr. de vit. Pyth. s. 25. Jamblich. V. P. s. 36.

610) Jamblich. de vit. Pyth. s. 132.

611) Porphyr. de vit. Pyth. sect. 18: Ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπιβὰς ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ, καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου, — τήν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν, χάριν τε πλείστην καὶ κόσμον ἐπί τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἔχειν, — οὕτως διατεθῆναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχαῖον ἐψυχαγώγησε, πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεὶς τοῖς νέοις, πάλιν ἡβητικὰς ἐποιήσατο παραινέσεις, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεὶς μετὰ ταῦτα, τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθρόως συνελθοῦσιν· (so muss interpungirt werden, mit Ausstossung des nach μετὰ eingeschobenen δὲ; denn nur vier und nicht fünf Reden hielt Pythagoras) εἶτα ταῖς γυναιξὶ, καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

612) Cic. de officiis I, 30.

613) Plutarch. de adulatoris et amici discr. p. 70, D, s. 32.

614) Jamblich. de vit. Pyth. s. 37, in der Rede an die Jünglinge: Παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι.

615) Jambl. de vit. Pyth. s. 37: Καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας εἰσῆλθεν εἰς τὸ γυμνάσιον. περιχυθέντων δὲ τῶν νεανίσκων,

παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι πρὸς αὐτούς, ἐξ ὧν εἰς σπουδὴν παρεκάλει τὴν περὶ τοὺς πρεσβυτέρους· ἀποφαίνων ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον τῷ χρόνῳ ἢ τὸ ἑπόμενον· οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἕω τῆς ἑσπέρας, τὴν ἀρχὴν τῆς τελευτῆς, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς· παραπλησίως δὲ καὶ τοὺς αὐτόχθονας τῶν ἐπηλύδων· ὁμοίως δὲ αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς ἀποικίαις τοὺς ἡγεμόνας καὶ τοὺς οἰκιστὰς τῶν πόλεων· καὶ καθόλου τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων, ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρωας δὲ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τούτων δὲ τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τοῖς νεωτέροις. Diese Einleitung darf wohl als eine Probe von der weiteren Ausführung gelten, welche die Reden, von denen uns nur der kurze Gedankengang überliefert ist, beim mündlichen Vortrage hatten. Man sieht, die copia dicendi, ein Reichthum an Detail, fehlte dem Pythagoras durchaus nicht, und man muss sich demnach die Reden als von ziemlichem Umfange denken. Auch diese Ungleichmässigkeit der erhaltenen Auszüge in der Ausführung spricht für ihre Aechtheit; denn fingirte, von einem späteren Darsteller herrührende Reden würden gleichmässiger und kunstgerechter ausgefallen seyn.

Ἐπαγωγῆς δὲ ἕνεκα ταῦτα ἔλεγε πρὸς τὸ περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν· Οἷς ἔφη τηλικαύτην ὀφείλειν αὐτοὺς χάριν, ἡλίκην ἂν ὁ τετελευτηκὼς ἀποδοίη τῷ δυνηθέντι πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ φῶς ἀγαγεῖν· Ἔπειτα δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιστα εὐεργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν· μόνους δὲ τοὺς γονεῖς προτέρους τῆς γενέσεως ταῖς εὐεργεσίαις· καὶ πάντων κατορθουμένων ὑπὸ τῶν ἐγγόνων αἰτίους εἶναι τοὺς προγόνους· ἐν τούτοις οὐδενὸς ἔλαττον ἑαυτοὺς εὐεργετεῖν ἀποδεικνύντες, εἰς οὓς οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἐξαμαρτάνειν. Καὶ γὰρ καὶ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐστι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἧττον τιμῶσι τοὺς πατέρας· καὶ γὰρ τὸ θεῖον παρ᾽ αὐτῶν μεμαθήκαμεν τιμᾶν. Ὅθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὔξειν, ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν. Πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων μυθοποιῶν παραδεδωκέναι τοὺς βασιλεύοντας τῶν θεῶν τὴν μεριζομένην φιλοστοργίαν παρὰ τῶν τέκνων πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν συζυγίαν τῶν γονέων καθ᾽ ἑαυτοὺς ποιήσασθαι πεφιλοτετιμημένους. καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἅμα τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ὑπόθεσιν λαβόντας, τὸν μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τὴν δὲ τὸν Ἥφαιστον γεννῆσαι ἐναντίαν φύσιν ἔχοντας τῇ ἰδίᾳ, ἕνεκα τοῦ καὶ τῆς πλεῖον ἀφεστώσης φιλίας μετασχεῖν. Ἁπάντων δὲ τῶν

παρόντων τὴν τῶν ἀθανάτων κρίσιν ἰσχυροτάτην εἶναι συγχωρησάντων, ἀποδεῖξειν τοῖς Κροτωνιάταις, διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τοῖς κατῳκισμένοις οἰκεῖον ὑπάρχειν, διότι δεῖν τὸ προσταττόμενον ἑκουσίως τοῖς γονεῦσιν ὑπακούειν, παρειληφότας αὐτὸν τὸν θεὸν ἑτέρῳ πρεσβυτέρῳ πειθόμενον διαθλῆσαι τοὺς πόνους, καὶ τῷ πατρὶ θεῖναι τῶν κατειργασμένων ἐπινίκιον τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλύμπιον.

Ἀπεφαίνετο δὲ καὶ ταῖς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαις οὕτως ἂν χρωμένους ἐπιτυγχάνειν, ὡς μέλλουσι τοῖς μὲν φίλοις μηδέποτε ἐχθροὶ καταστῆναι, τοῖς δὲ ἐχθροῖς ὡς τάχιστα φίλοι γίνεσθαι. Καὶ μελετᾶν ἐν μὲν τῇ πρὸς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς τοὺς πατέρας εὔνοιαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς κοινωνίαν. Ἐφεξῆς δὲ ἔλεγε περὶ σωφροσύνης, φάσκων, τὴν τῶν νεανίσκων ἡλικίαν πεῖραν τῆς φύσεως λαμβάνειν, καθ' ὃν καιρὸν ἀκμαζούσας ἔχουσι τὰς ἐπιθυμίας. εἶτα προετρέπετο θεωρεῖν ἄξιον, ὅτι μόνης τῶν ἀρετῶν ταύτης καὶ παιδὶ καὶ παρθένῳ καὶ γυναικὶ καὶ τῇ τῶν πρεσβυτέρων τάξει ἀντιποιεῖσθαι προςήκει, καὶ μάλιστα τοὺς νεωτέρους. Ἔτι δὲ μόνην αὐτὴν ἀπέφαινε περιειληφέναι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, διατηροῦσαν τὴν ὑγιείαν καὶ τὴν τῶν βελτίστων ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμίαν. Φανερὸν δὲ εἶναι καὶ διὰ τῆς ἀντικειμένης ἀντιθέσεως· τῶν γὰρ βαρβάρων καὶ τῶν Ἑλλήνων περὶ τὴν Τροίαν ἀντιταξαμένων, ἑκατέρους δι' ἑνὸς ἀκρασίαν ταῖς δεινοτάταις περιπεσεῖν συμφοραῖς, τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ, τοὺς δὲ κατὰ τὸν ἀνάπλουν. καὶ μόνης τῆς ἀδικίας τὸν θεὸν δεκετῆ καὶ χιλιετῆ τάξαι τὴν τιμωρίαν, χρησμῳδήσαντα τήν τε τῆς Τροίας ἅλωσιν καὶ τὴν τῶν παρθένων ἀποστολὴν παρὰ τῶν Λωκρῶν εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ἱερόν. (v. Suid. ed. Kust. v. *Ποινή*.)

Παρεκάλει δὲ τοὺς νεανίσκους καὶ πρὸς τὴν παιδείαν, ἐνθυμεῖσθαι κελεύων ὡς ἄτοπον ἂν εἴη πάντων μὲν σπουδαιότατον κρίνειν τὴν διάνοιαν, καὶ ταύτῃ βουλεύεσθαι περὶ τῶν ἄλλων, εἰς δὲ τὴν ἄσκησιν τὴν ταύτης μηδένα χρόνον μηδὲ πόνον ἀνηλωκέναι. Καὶ ταῦτα τῆς μὲν τῶν σωμάτων ἐπιμελείας τοῖς φαύλοις τῶν φίλων ὁμοιουμένης καὶ ταχέως ἀπολειπούσης, τῆς δὲ παιδείας, καθάπερ οἱ καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ τῶν ἀνδρῶν, μέχρι θανάτου παραμενούσης, ἐνίοις δὲ καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἀθάνατον δόξαν περιποιούσης. Καὶ τοιαῦθ' ἕτερα, τὰ μὲν ἐξ ἱστοριῶν (d. h. an mathematischen Lehrsätzen, denn: Jambl. c. 18, s. 89: *ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία* [Forschung]), *τὰ δὲ καὶ ἀπὸ δογμάτων κατεσκεύασε, τὴν παιδείαν ἐπιδεικνύων κοινὴν οὖσαν*

εὐφυΐαν τῶν ἐν ἑκάστῳ τῷ γένει πεπρωτευκότων· τὰ γὰρ ἐκείνων εὑρήματα, ταῦτα τοῖς ἄλλοις γεγονέναι παιδείαν. Οὕτω δ' ἐστὶ τῇ φύσει σπουδαῖον τοῦτο, ὥστε τῶν μὲν ἄλλων τῶν ἐπαινουμένων τὰ μὲν οὐχ οἷόν τε εἶναι παρ' ἑτέρου μεταλαβεῖν, οἷον τὴν ῥώμην, τὸ κάλλος, τὴν ὑγείαν, τὴν ἀνδρείαν· τὰ δὲ τὸν προέμενον οὐκ ἔχειν αὐτόν, οἷον τὸν πλοῦτον, τὰς ἀρχάς, καὶ ἕτερα πολλὰ τῶν παραλειπομένων· τὴν δὲ δυνατὸν εἶναι καὶ παρ' ἑτέρου παραλαβεῖν, καὶ τὸν δόντα μηδὲν ἧττον αὐτὸν ἔχειν. Παραπλησίως δὲ τὰ μὲν οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι κτήσασθαι, παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν. Εἶθ' οὕτως προσιόντα φανῆναι πρὸς τὰς τῆς πατρίδος πράξεις, οὐκ ἐξ ἀναιδείας, ἀλλ' ἐκ παιδείας. Σχεδὸν γὰρ ταῖς ἀγωγαῖς διαφέρειν τοὺς μὲν ἀνθρώπους τῶν θηρίων, τοὺς δὲ Ἕλληνας τῶν βαρβάρων, τοὺς δὲ ἐλευθέρους τῶν οἰκετῶν, τοὺς δὲ φιλοσόφους τῶν τυχόντων. Ὅλως δὲ τηλικαύτην ἔχοντας ὑπεροχήν, ὥστε τοὺς μὲν θᾶττον τρέχοντας τῶν ἄλλων ἐκ μιᾶς πόλεως τῆς ἐκείνων ἑπτὰ κατὰ τὴν Ὀλυμπίαν εὑρεθῆναι, τοὺς δὲ τῇ σοφίᾳ προέχοντας ἐξ ἁπάσης τῆς οἰκουμένης ἑπτὰ συναριθμηθῆναι. ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς χρόνοις, ἐν οἷς ἦν αὐτός, ἕνα φιλοσοφίᾳ προέχειν τῶν πάντων. Καὶ γὰρ τοῦτο τὸ ὄνομα ἀντὶ τοῦ Σοφοῦ ἑαυτὸν ἐπωνόμασε. Ταῦτα μὲν ἐν τῷ γυμνασίῳ τοῖς νέοις διελέχθη.

616) Jambl. de vit. Pyth. s. 45: Ἀπαγγελθέντων δ' οὖν ὑπὸ τῶν νεανίσκων πρὸς τοὺς πατέρας τῶν εἰρημένων, ἐκάλεσαν οἱ Χίλιοι τὸν Πυθαγόραν εἰς τὸ συνέδριον καὶ προεπαινέσαντες ἐπὶ τοῖς πρὸς τοὺς υἱοὺς ῥηθεῖσιν, ἐκέλευσαν, εἴ τι συμφέρον ἔχει λέγειν τοῖς Κροτωνιάταις, ἀποφήνασθαι τοῦτο πρὸς τοὺς τῆς πολιτείας προκαθημένους.

617) Jambl. de vit. Pyth. 132: Ἀπαλλάξαι δὲ λέγεται τοὺς Κροτωνιάτας καὶ τῶν παλλακίδων, καὶ καθόλου τῆς πρὸς τὰς ἀνεγγύους γυναῖκας ὁμιλίας. πρὸς Δεινωνῶ γὰρ τὴν Βροντίνου γυναῖκα, τῶν Πυθαγορείων ἑνός, οὖσαν σοφήν τε καὶ περιττὴν τὴν ψυχήν, πρὸς δὴ ταύτην παρελθούσας τὰς τῶν Κροτωνιατῶν γυναῖκας παρακαλέσαι περὶ τοῦ συμπεῖσαι τὸν Πυθαγόραν διαλεχθῆναι περὶ τῆς πρὸς αὐτὰς σωφροσύνης τοῖς ἀνδράσιν αὐτῶν· ὃ δὴ καὶ συμβῆναι. καὶ τῆς γυναικὸς ἐπαγγειλαμένης, καὶ τοῦ Πυθαγόρου διαλεχθέντος, καὶ τῶν Κροτωνιατῶν πεισθέντων, ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν τότε ἐπιπολάζουσαν ἀκολασίαν.

618) Jambl. de vit. Pyth. s. 45: Ὁ δὲ (Πυθαγόρας) πρῶτον μὲν αὐτοῖς συνεβούλευεν ἱδρύσασθαι Μουσῶν ἱερόν, ἵνα τηρῶσι τὴν ὑπάρχουσαν ὁμόνοιαν. ταύτας γὰρ τὰς θεὰς καὶ τὴν προσηγορίαν τὴν αὐτὴν ἁπάσας ἔχειν καὶ μετ' ἀλλήλων παραδίδοσθαι, καὶ ταῖς κοιναῖς τιμαῖς μάλιστα χαίρειν, καὶ τὸ σύνολον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ χορὸν εἶναι τῶν Μουσῶν. ἔτι δὲ συμφωνίαν, ἁρμονίαν, ῥυθμὸν, καὶ ἅπαντα περιειληφέναι τὰ παρασκευάζοντα τὴν ὁμόνοιαν. ἐπιδείκνυσι δέ, αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὄντων. Ἔπειτα ὑπολαμβάνειν αὐτοὺς ἔφη δεῖν, κοινὴν παρακαταθήκην ἔχειν τὴν πατρίδα παρὰ τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. δεῖν οὖν ταύτην διοικεῖν οὕτως, ὡς μέλλουσι τὴν πίστιν παραδόσιμον τοῖς ἐξ αὐτῶν ποιεῖν. ἔσεσθαι δὲ τοῦτο βεβαίως, ἐὰν ἅπασι ἴσοι τοῖς πολίταις ὦσι, καὶ μηδενὶ μᾶλλον ἢ τῷ δικαίῳ προέχωσι. τοὺς γὰρ ἀνθρώπους, εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προςδεῖται δικαιοσύνης μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τῷ Διῒ τὴν Θέμιν, καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην, καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵνα ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἃ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνηται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. Προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις, μηδενὶ καταχρήσασθαι τῶν θεῶν εἰς ὅρκον, ἀλλὰ τοιούτους προχειρίζεσθαι λόγους, ὥστε καὶ χωρὶς ὅρκων εἶναι πιστούς.

Καὶ (προςήκειν) τὴν ἰδίαν οἰκίαν οὕτως οἰκονομεῖν, ὥστε τὴν ἀναφορὰν ἐξεῖναι τῆς προαιρέσεως εἰς ἐκείνην ἀνενεγκεῖν, πρός τε τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους διακεῖσθαι γνησίως, ὡς καὶ τῶν ἄλλων ζώων μόνους ταύτης τῆς ἐννοίας αἴσθησιν εἰληφότας. καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν τοῦ βίου μετέχουσαν ὁμιλοῦντας, ὡς τῶν μὲν πρὸς τοὺς ἄλλους συνθηκῶν τιθεμένων ἐν γραμματιδίοις καὶ στήλαις, τῶν δὲ πρὸς τὰς γυναῖκας ἐν τοῖς τέκνοις. καὶ πειρᾶσθαι παρὰ τοῖς ἐξ αὐτῶν ἀγαπᾶσθαι μὴ διὰ τὴν φύσιν, ἧς οὐκ αἴτιοι γεγόνασιν, ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν· ταύτην γὰρ εἶναι τὴν εὐεργεσίαν ἑκουσίαν. Σπουδάζειν δὲ καὶ τοῦτο, ὅπως αὐτοί τε μόνας ἐκείνας εἰδήσωσιν, αἵ τε γυναῖκες μὴ νοθεύσωσι τὸ γένος ὀλιγωρίᾳ καὶ κακίᾳ τῶν συνοικούντων. Ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότας μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰςῆχθαι πρὸς αὐτήν. Καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ σωφροσύνῃ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς τε κατὰ τὴν οἰκίαν, ἣν οἰκεῖ, καὶ τοῖς κατὰ τὴν πόλιν· καὶ προνοεῖν τοῦ μηδένα μηδ' ὁτιοῦν ἐξαμαρτάνειν, ὅπως μή, φοβούμενοι τὴν ἐκ τῶν νόμων ζημίαν, ἀδικοῦντες λανθάνωσιν, ἀλλ' αἰσχυνόμενοι τὴν τοῦ τρόπου καλοκαγαθίαν εἰς τὴν δικαιοσύνην

ἁρμῶσι. Διεκελεύετο δὲ κατὰ τὰς πράξεις ἀποδοκιμάζειν τὴν ἀργίαν, εἶναι γὰρ οὐχ ἕτερόν τι ἀγαθὸν ἢ τὸν ἐν ἑκάστῃ πράξει καιρόν. Ὡρίζετο δέ, μέγιστον εἶναι τῶν ἀδικημάτων, παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾶν. Νομίζειν δέ, κράτιστον μὲν εἶναι τὸν καθ' αὑτὸν δυνάμενον προϊδεῖν τὸ συμφέρον· δεύτερον δέ, τὸν ἐκ τῶν τοῖς ἄλλοις συμβεβηκότων κατανοοῦντα τὸ λυσιτελοῦν· χείριστον δέ, τὸν ἀναμένοντα διὰ τοῦ κακῶς παθεῖν αἰσθέσθαι τὸ βέλτιστον. Ἔφη δέ, καὶ τοὺς φιλοτιμεῖσθαι βουλομένους οὐκ ἂν διαμαρτάνειν, μιμουμένους τοὺς ἐν τοῖς δρόμοις στεφανουμένους· καὶ γὰρ ἐκείνους οὐ τοὺς ἀνταγωνιστὰς κακῶς ποιεῖν, ἀλλ' αὐτοὺς τῆς νίκης ἐπιθυμεῖν τυχεῖν. καὶ τοῖς πολιτευομένοις ἁρμόττειν, οὐ τοῖς ἀντιλέγουσι δυσαρεστεῖν, ἀλλὰ τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖν. Παρεκάλει δὲ τῆς ἀληθινῆς ἀντεχόμενον εὐδοξίας ἕκαστον, εἶναι τοιοῦτον, οἷος ἂν βούλοιτο φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις. οὐ γὰρ οὕτως ὑπάρχειν τὴν συμβουλὴν ἱερόν, ὡς τὸν ἔπαινον, ἐπειδὴ τῆς μὲν ἡ χρεία πρὸς μόνους ἐστὶν τοὺς ἀνθρώπους, τοῦ δὲ πολὺ μᾶλλον πρὸς τοὺς θεούς. Εἶθ' οὕτως ἐπὶ πᾶσιν εἶπεν, ὅτι τὴν πόλιν αὐτῶν οἰκίζεσθαι συμβέβηκεν ὑφ' Ἡρακλέους (so muss emendirt werden), ὅτε τὰς βοῦς διὰ τῆς Ἰταλίας ἤλαυνεν, ὑπὸ Λακίνου μὲν ἀδικηθέντος, Κρότωνα δὲ βοηθοῦντα τῆς νυκτὸς παρὰ τὴν ἄγνοιαν, ὡς ὄντα τῶν πολεμίων διαφθείραντος, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπαγγειλαμένου περὶ τὸ μνῆμα συνώνυμον ἐκείνῳ κατοικίζεσθαι (nicht κατοικίσεσθαι) πόλιν, ἵναπερ (so muss emendirt werden statt des jetzt im Text befindlichen ἅνπερ) αὐτὸς (sc. Κρότων und nicht Ἡρακλῆς) μετάσχῃ τῆς ἀθανασίας. (Herakles habe sich zur Sühnung seines unfreiwilligen Todtschlages erboten, eine dem Kroton gleichnamige Stadt zu bauen, damit Er, Kroton, auch Theil nehme an der Unsterblichkeit; nicht: er verkundete, dass dem Kroton eine gleichnamige Stadt werde gebaut werden, — κατοικίσεσθαι, fut. med. in ungerechtfertigter passiver Bedeutung aufgefasst, — wenn Er, Herakles, Theil habe an der Unsterblichkeit, was, wie man den Satz auch drehen mag, einen grammatischen und sachlichen, dem Context: οἰκίζεσθαι συμβέβηκεν ὑφ' Ἡρακλέους, und dem ganzen Gedankenzusammenhang widerstrebenden Unsinn gibt; wie leicht ἵνα in ἵναπερ als fehlerhafte Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Endsilbe des Wortes πόλιν betrachtet und zu ἅνπερ verballhornt werden konnte, begreift sich ohnedies.) ὥστε τὴν χάριν ἀποδόντες τῆς (statt τῆς ἀποδόσεως) εὐεργεσίας προσήκειν αὐτούς, ἔφη, δικαίως οἰκονομεῖν (so scheint emendirt werden zu müssen, obgleich die gewöhnliche Lesart zur Noth auch einen Sinn gibt),

619) Jambl. l. l. s. 50: Οἱ δὲ ἀκούσαντες τό τε Μουσεῖον ἱδρύσαντο, καὶ τὰς παλλακίδας, ἃς ἔχειν ἐπιχώριον ἦν αὐτοῖς, ἀφῆκαν. Καὶ διαλεχθῆναι χωρὶς αὐτὸν ἐν μὲν τῷ Πυθαίῳ πρὸς τοὺς παῖδας, ἐν δὲ τῷ τῆς Ἥρας ἱερῷ πρὸς τὰς γυναῖκας ἠξίωσαν.

620) Jambl. de vit. Pyth. s. 53: Διὰ δὲ τὰς παραινέσεις ὁμολογεῖται παρασκευάσαι, μηδένα τὴν ἐκείνου προσηγορίαν ὀνομάζειν, ἀλλὰ πάντας θεῖον αὐτὸν καλεῖν.

621) Jambl. de vit. Pyth. s. 51: Τὸν δὲ πεισθέντα λέγουσιν ἡγήσασθαι τοῖς παισὶ τοιάδε· Ὥστε μήτε ἄρχειν λοιδορίας, μηδὲ ἀμύνεσθαι τοὺς λοιδορουμένους. Καὶ περὶ τὴν παιδείαν τὴν ἐπώνυμον τῆς ἐκείνων ἡλικίας κελεῦσαι σπουδάζειν, καὶ μελετᾶν ἀκούειν, ἵνα δύνωνται λέγειν (Aus s. 53, wo es ausser Zusammenhang steht, hierher versetzt, wohin es passt). Ἔτι δὲ ὑποθέσθαι τῷ μὲν ἐπιεικεῖ παιδὶ ῥᾴδιον πεφυκέναι πάντα τὸν βίον τηρεῖν τὴν καλοκαγαθίαν· τῷ δὲ μὴ εὖ πεφυκότι κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν χαλεπὸν καθεστάναι. μᾶλλον δὲ ἀδύνατον ἐκ φαύλης ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εὖ δραμεῖν. Πρὸς δὲ τούτοις θεοφιλεστάτους αὐτοὺς ὄντας ἀποφῆναι· καὶ διὰ τοῦτο φῆσαι κατὰ τοὺς αὐχμοὺς ὑπὸ τῶν πόλεων ἀποστέλλεσθαι παρὰ τῶν θεῶν ὕδωρ αἰτησομένους, ὡς μάλιστα ἐκείνοις ὑπακούσαντος τοῦ δαιμονίου. καὶ μόνοις διὰ τέλους ἁγνεύουσιν ἐξουσίας ὑπαρχούσης ἐν τοῖς ἱεροῖς διατρίβειν. Διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν καὶ τοὺς φιλανθρωποτάτους τῶν θεῶν, τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἔρωτα πάντας ζωγραφεῖν καὶ ποιεῖν τὴν τῶν παίδων ἔχοντας ἡλικίαν. Συγκεχωρῆσθαι δὲ καὶ τῶν στεφανιτῶν ἀγώνων τινὰς τεθῆναι διὰ παῖδας· τὸν μὲν Πυθικόν, κρατηθέντος τοῦ Πύθωνος ὑπὸ παιδός· ἐπὶ παιδὶ δὲ τὸν ἐν Νεμέᾳ, καὶ τὸν ἐν Ἰσθμῷ, τελευτήσαντος Ἀρχεμόρου καὶ Μελικέρτου. Χωρὶς δὲ τῶν εἰρημένων ἐν τῷ κατοικισθῆναι τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν ἐπαγγείλασθαι τὸν Ἀπόλλω τῷ ἡγεμόνι τοῦ οἰκισμοῦ δώσειν γενεάν, ἐὰν ἀγάγῃ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἀποικίαν. ἐξ ὧν δεῖν, ὑπολαβόντας τὴν μὲν γενέσεως αὐτῶν πρόνοιαν πεποιῆσθαι τὸν Ἀπόλλω, τῆς δὲ ἡλικίας ἅπαντας τοὺς θεούς, ἀξίους εἶναι τῆς ἐκείνων φιλίας. Ἔτι δέ, ἣν μέλλουσιν εἰς τὸ γῆρας βαδίζειν, ταύτην εὐθὺς ἐξορμῶντας τοῖς ἐληλυθόσιν ἐπακολουθεῖν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις μηδὲν ἀντιλέγειν. οὕτω γὰρ εἰκότως ὕστερον ἀξιώσειν, μηδὲ αὐτοὺς τοὺς νεωτέρους ἀνταδικεῖν.

622) Jambl. de vit. Pyth. s. 54: Ταῖς δὲ γυναιξὶν ὑπὲρ μὲν τῶν θυσιῶν ἀποφήνασθαι λέγεται· Πρῶτον μὲν (s. 56), τὸν σοφώτατον τῶν ἁπάντων λεγόμενον καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν

ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν, εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον, συνιδόντα, ὅτι τῆς εὐσεβείας οἰκειότατόν ἐστι τὸ γένος τῶν γυναικῶν, ἑκάστην τὴν ἡλικίαν αὐτῶν συνώνυμον ποιήσασθαι θεῷ, καὶ καλέσαι τὴν μὲν ἄγαμον, Κόρην, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην, Νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην, Μητέρα, τὴν δὲ παῖδα ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν Δωρικὴν διάλεκτον, Μαῖαν. ᾧ σύμφωνον εἶναι τὸ καὶ τοὺς χρησμοὺς ἐν Δωδώνῃ καὶ Δελφοῖς δηλοῦσθαι διὰ γυναικός. (*Εἶτα δε,*) s. 54, *καθάπερ, ἑτέρου μέλλοντος ὑπὲρ αὐτῶν ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς, βούλοιντ' ἂν ἐκεῖνον εἶναι καλὸν κἀγαθόν, ὡς τῶν θεῶν τούτοις προσεχόντων· οὕτως αὐτὰς περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν ἐπιείκειαν, ἵν' ἑτοίμως ἔχωσιν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ὑπακουσομένους. Ἔπειτα, τοῖς θεοῖς προσφέρειν ἃ μέλλουσι, ταῖς χερσὶν αὐτὰς ποιεῖν καὶ χωρὶς οἰκετῶν πρὸς τοὺς βωμοὺς προσενεγκεῖν, οἷον πόπανα καὶ ψαιστὰ καὶ κηρία καὶ λιβανωτόν. φόνῳ δὲ καὶ θανάτῳ τὸ δαιμόνιον μὴ τιμᾷν. μήδ' ὡς οὐδέποτε πάλιν προσιούσας ἐνὶ καιρῷ πολλὰ δαπανᾷν.* (s. 56 in fin.) *Διαθέων δὲ τὰ* (so muss emendirt werden statt des sinnlosen *διὰ δὲ τῶν*) *εἰς τὴν εὐσέβειαν, ἐπαινεῖ* („er fordert auf“, statt des sinnlosen *ἐπαίνων*) *πρὸς τὴν εὐτέλειαν τὴν κατὰ τὸν ἱματισμόν.* („Durchgehend das, was zur Frömmigkeit gehört, ermahnt er zur Einfachheit in der Kleidung“, statt des bisherigen: „Durch die Lobsprüche auf die Frömmigkeit zur Einfachheit in der Kleidung etc.“, was, wie man sieht, einfach Nonsens ist.)

(Sect. 55. med.) *Παραγγεῖλαι δὲ καὶ κατὰ πάντα τὸν βίον αὐτάς τε εὐφημεῖν, καὶ τοὺς ἄλλους ὁρᾷν, ὁπόσα ὑπὲρ αὐτῶν εὐφημήσουσι. Καὶ τὴν δόξαν τὴν διαδεδομένην μὴ καταλύσωσι, μηδὲ τοὺς μυθογράφους ἐξελέγξωσιν, οἵ, θεωροῦντες τὴν τῶν γυναικῶν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ προςίεσθαι μὲν ἀμάρτυρον τὸν ἱματισμὸν καὶ τὸν κόσμον, ὅταν τινὶ ἄλλῳ δέῃ χρῆσαι, μὴ γίνεσθαι δὲ ἐκ τῆς πίστεως δίκας, μήδ' ἀντιλογίας, ἐμυθοποίησαν τρεῖς γυναῖκας ἑνὶ κοινῷ πάσας ὀφθαλμῷ χρωμένας διὰ τὴν εὐχερῆ κοινωνίαν· ὅπερ ἐπὶ τοὺς ἄῤῥενας μετατεθέν, ὡς ὁ προλαβὼν ἀπέδωκεν εὐκόλως, καὶ ἑτοίμως τῶν ἑαυτοῦ μεταδιδούς, οὐδένα ἂν προςδέξασθαι λεγόμενον, ὡς μὴ οἰκεῖον αὐτῶν τῇ φύσει.*

(S. 54. med.) *Περὶ δὲ τῆς πρὸς τοὺς ἄνδρας ὁμιλίας κελεῦσαι κατανοεῖν, ὅτι συμβαίνει καὶ τοὺς πατέρας ἐπὶ τῆς θηλείας φύσεως παρακεχωρηκέναι μᾶλλον ἀγαπᾶσθαι τοὺς γεγαμηκότας ἢ τοὺς τεκνώσαντας αὐτούς. διὸ καλῶς ἔχειν, ἢ μηδὲν ἐναντιοῦσθαι*

πρὸς τοὺς ἄνδρας ἢ τότε νομίζειν νικᾶν, ὅταν ἐκείνων ἡττηθῶσιν. Ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐστιν αὐθημερὸν προςιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προςήκοντος, οὐδέποτε. (Sect. 57.) Λέγεται δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διελθεῖν, ὅτι περὶ τὴν χώραν τῶν Κροτωνιατῶν ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴ πρὸς γυναῖκα διαβεβόηται, Ὀδυσσέως οὐ δεξαμένου παρὰ τῆς Καλυψοῦς ἀθανασίαν ἐπὶ τῷ τὴν Πενελόπην καταλιπεῖν. ὑπολείποιτο δὲ ταῖς γυναιξὶν, εἰς τοὺς ἄνδρας ἀποδείξασθαι τὴν καλοκαγαθίαν, ὅπως εἰς ἴσον καταστήσωσι τὴν εὐλογίαν. (Sect. 56 in fin.) Καὶ τηλικαύτην παραδέδοται κατασκευάσαι τὴν μεταβολὴν, ὥστε τὰ πολυτελῆ τῶν ἱματίων μηδεμίαν ἐνδύεσθαι τολμᾶν, ἀλλὰ θεῖναι πάσας εἰς τὸ τῆς Ἥρας ἱερὸν πολλὰς μυριάδας ἱματίων. Ἁπλῶς δὲ μνημονεύεται διὰ τὰς εἰρημένας ἐντεύξεις περὶ Πυθαγόραν οὐ μετρίαν τιμὴν καὶ σπουδὴν καὶ κατὰ τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν γενέσθαι, καὶ διὰ τὴν πόλιν περὶ τὴν Ἰταλίαν.

623) Porphyr. de vit. Pyth. s. 19: *Γενομένων δὲ τούτων μεγάλη περὶ αὐτὸν ηὐξήθη δόξα, καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὁμιλητὰς, οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας· ὧν μιᾶς γε Θεανοῦς καὶ διεβοήθη τοὔνομα· πολλοὺς δ' ἀπὸ τῆς σύνεγγυς βαρβάρου χώρας βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας.*

624) In seiner gewöhnlichen übertreibenden Weise Nicomachus bei Jamblich de V. P. s. 29: *Καὶ ἐν πρώτῃ Κρότωνι ἐπισημοτάτῃ πόλει προτρεψάμενος πολλοὺς ἔσχε ζηλωτάς· ὥστε ἱστορεῖται ἑξακοσίους αὐτὸν ἀνθρώπους ἐσχηκέναι, οὐ μόνον ὑπ' αὐτοῦ κεκινημένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν ἧς μετεδίδου, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προςέταξε, γενομένους·* (s. 30) *καὶ οὗτοι μὲν ἦσαν οἱ φιλοσοφοῦντες· οἱ δὲ πολλοὶ ἀκροαταὶ, οὓς ἀκουσματικοὺς καλοῦσιν, ἐν μιᾷ μόνον ἀκροάσει, ὥς φασιν, ἣν πρωτίστην καὶ πάνδημον μόνον ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας ὁ ἄνθρωπος ἐποιήσατο, πλείονες ἢ δισχίλιοι τοῖς λόγοις ἐνεσχέθησαν.* Dass diese kopflos übertreibende Darstellung von Nicomachus herrührt, beweist die Parallelstelle bei Porphyr. de Vit. Pyth. s. 20. Den einfachen ungeschminkten Bericht hat Diogen. Laert. VIII, s. 15: *Τῶν τε ἑξακοσίων οὐκ ἐλάττους ἐπὶ τὴν νυκτερινὴν ἀκρόασιν ἀπήντων αὐτοῦ.*

625) Porphyr. in der oben angeführten Stelle s. 19. Dass aber auch Deinono, ihre Mutter, eine Schülerin, d. h. eine Zuhörerin des Pythagoras war, sagt Diogen. Laert. VIII, s. 42: *Ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνὴ, Θεανὼ ὄνομα· Οἱ δὲ γυναῖκα μὲν εἶναι Βρον-*

τίνου, μαθήτριαν δὲ Πυθαγόρου. Nach Jamblich. V. P. s. 132 hiess aber des Brontinos Gemahlin Deinono: Δεινωνώ; man sieht also, dass Diogen. Laërt. zwei verschiedene Nachrichten: die eine von der Theano, die andere von der Deinono, untereinander mengt, wobei die Namen Theano und Deinono verwechselt sind, wie öfters.

626) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 37: Διττὸν γὰρ ἦν αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας τὸ σχῆμα. καὶ τῶν προςιόντων οἱ μὲν ἐκαλοῦντο μαθηματικοί, οἱ δ' ἀκουσματικοί. καὶ μαθηματικοὶ μὲν, οἱ τὸν περιττότερον καὶ πρὸς ἀκρίβειαν διαπεπονημένον τῆς ἐπιστήμης λόγον ἐκμεμαθηκότες· ἀκουσματικοὶ δ', οἱ μόνας τὰς κεφαλαιώδεις ὑποθήκας τῶν γραμμάτων ἄνευ ἀκριβεστέρας διηγήσεως ἀκηκοότες.

627) Jambl. de Vit. Pyth. s. 76 in dem Briefe des Lysis an Hipparchos: Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν.

628) Jambl. de Vit. Pythag. s. 75. Brief des Lysis an Hipparch: Φαντὶ δέ σε καὶ δαμοσίᾳ φιλοσοφὲν τοῖς ἐντυγχάνουσι, τόπερ ἀπαξίωσε Πυθαγόρας. Die nämliche Ansicht (ibidem. s. 245): Παραιτήσασθαι δὲ λέγονται τοὺς τὰ μαθήματα καπηλεύοντας, καὶ τὰς ψυχὰς, ὡς πανδοχείου θύρας, ἀνοίγοντας παντὶ τῷ προςιόντι τῶν ἀνθρώπων, wird daher noch den späteren Pythagoreern beigelegt und ging von diesen auf Plato über.

629) Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: Εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμιλητῶν προςιόντων τῶν ἑτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν, οὐκ εὐθὺς συνεχώρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσηται.

630) Jambl. de Vit. Pyth. s. 75: Brief des Lysis an Hipparch: Διαμεμνᾶσθαι γὰρ ὅσιον, τῶν τήνω (i. e. Pythagorae) θείων καὶ σεμνῶν παραγγελμάτων, μηδὲ κοινὰ ποιῆσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοις· οὐ γὰρ θέμις ὀρέγεν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων πορισθέντα, οὐδὲ μὰν βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια διαγεῖσθαι; hier wird also auch der religiöse Grund angegeben.

631) Aristot. magn. moral. I. 1, p. 2: Πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν. Jambl. de Vit. Pyth. s. 83: Ἔστι δὲ αὕτη ἡ αὐτὴ τῇ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένῃ

σοφία ..... τῇ τοιαύτῃ γὰρ σοφίᾳ μετηκολουθηκέναι ἔοικε τὰ τοιαῦτα ἀκούσματα, πρότερον γὰρ οὗτοι Πυθαγόρου ἐγένοντο· τὰ δέ, τί πρακτέον, ἢ οὐ πρακτέον, τῶν ἀκουσμάτων τοιούτων ἐστίν.

632) Dicaearch apud Porphyr de Vit. Pyth. s. 19: Μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο· πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχήν· εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων· πρὸς δὲ τούτοις, ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γινόμενα ποτὲ πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἐστι· καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν· φαίνεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.

633) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 19: Καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὁμιλητὰς ....., πολλοὺς δ' ἀπὸ τῆς σύνεγγυς βαρβάρου χώρας βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας. Dies konnten nur Herrscher der Lukaner, Peuketier und Messapier seyn, die Aristoxenus auch unter den späteren Schülern des Pythagoras nennt. Porphyr. s. 22: Προσῆλθον δ' αὐτῷ, ὥς φησιν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοί, καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι.

634) Jambl. de Vit. Pyth. s. 199: Θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνημάτων περιτετευχώς.

635) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 58; Jambl. s. 253 (s. Note 226).

636) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 19: Ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν, οὐδὲ εἷς ἔχει φράσαι βεβαίως. καὶ γὰρ οὐδ' ἡ τυχοῦσα ἦν παρ' αὐτοῖς σιωπή.

637) Jamblich de Vit. Pyth. s. 81: Κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον δύο ἦν εἴδη τῆς φιλοσοφίας· δύο γὰρ ἦν γένη καὶ τῶν μεταχειριζομένων αὐτήν, οἱ μὲν Ἀκουσματικοί, οἱ δὲ Μαθηματικοί. τουτωνὶ δὲ οἱ μὲν Μαθηματικοὶ ὡμολογοῦντο Πυθαγόρειοι εἶναι ὑπὸ τῶν ἑτέρων· τοὺς δὲ Ἀκουσματικοὺς οἱ μὲν (τῶν Μαθηματικῶν) οὐχ ὡμολόγουν, οὔτε τὴν πραγματείαν αὐτῶν εἶναι Πυθαγόρου, ἀλλ' Ἱππάσου. s. 87, οἱ δὲ τῶν περὶ τὰ μαθήματα τῶν Πυθαγορείων τούτους (τοὺς Ἀκουσματικοὺς) ὁμολογοῦσιν μὲν εἶναι Πυθαγόρου, ἀλλὰ καὶ αὐτοί, φασί, ἔτι μᾶλλον· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς ἀνομοιότητος τοιαύτην γενέσθαι φασίν, s. 88. Ἀφικέσθαι τὸν Πυθαγόραν ἐξ Ἰωνίας καὶ Σάμου, ἀκμαζούσης τῆς Ἰταλίας, καὶ γενέσθαι συνήθεις αὐτῷ τοὺς πρώτους ἐν ταῖς πόλεσι· τούτων δὲ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς

χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον οὐδὲν ἧττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας, εἰδότας τί δεῖ πράττειν (also Anweisungen zum Handeln im praktischen Leben, d. h. Pflichten und Sittenlehre)· *ὥςπερ καὶ οἱ ἰατρευόμενοι, οὐ προςακούοντες διὰ τί αὐτοῖς ἕκαστον πρακτέον, οὐδὲν ἧττον τυγχάνουσι τῆς ὑγείας. Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν. Αὐτοὺς μὲν οὖν εἶναι ἀπὸ τούτων· ἐκείνους δὲ ἀπὸ τῶν ἑτέρων.* Vgl. Porphyr. v. P. s. 37.

638) Anonym. ap. Phot. cod. 259. ad calc. Porphyr. p. 104: *Καὶ οἱ μὲν αὐτῷ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί. οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι· οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί.* Jambl. de Vit. Pyth. s. 80: *Τῷ μέντοι μεταδοῦναι τῶν λόγων ἑκάστοις τὴν προςήκουσαν μοῖραν* (dem Lehr-Unterschied zwischen den Mathematikern und Akusmatikern gemäss), *τήν τε ὠφέλειαν ἀπένεμεν ἅπασι κατὰ τὸ δυνατόν, ... τοὺς μὲν Πυθαγορείους καλέσας, τοὺς δὲ Πυθαγοριστάς· διελὼν οὕτω πρεπόντως τὰ ὀνόματα τοὺς μὲν γνησίους εἶναι ἐνεστήσατο, τοὺς δὲ ζηλωτὰς τούτων δηλοῦσθαι ἐνομοθέτησε. Τῶν μὲν οὖν Πυθαγορείων κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε, καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν· τοὺς δὲ ἑτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταὐτὸ συσχολάζειν ἀλλήλοις. Καὶ οὕτω τὴν διαδοχὴν ταύτην ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀμφοτέρους τοὺς τρόπους συστῆναι.* Diese Stellen enthalten beide zugleich Wahres und Irriges, dienen aber einander zu gegenseitiger Berichtigung. Aus der letzten Stelle erhellt zunächst der Unterschied einer engeren eigentlichen Schule und eines weiteren Kreises von Anhängern, und zwar ein Unterschied, der während der ganzen Dauer der Schule fortbesteht; jene heissen die ächten Schüler (*γνήσιοι*), diese die Anhänger (*ζηλωταί*), jene haben Gütergemeinschaft, diese besitzen ihr Privatvermögen, und trotzdem, dass sie dieselben Hörräume besuchen, empfangen sie doch einen verschiedenen, ihren verschiedenen Bedürfnissen und Lebensstellungen angepassten Unterricht. Es ist also offenbar der bleibend gewordene Unterschied der Mathematikoi und Akusmatikoi. Auch die erste Stelle gibt in Uebereinstimmung mit der Darstellung des Textes den Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Schülern ganz richtig an, und nennt die ersteren Pythagoriker und die letzteren

Pythagoreer. Aber sie begründet diesen Unterschied unrichtig, indem sie unter den Pythagorikern des Pythagoras persönliche, mit ihm gleichzeitige Schüler versteht, wonach die späteren Mitglieder der engeren Schule von diesem Namen ausgeschlossen wären und dagegen auch die ältesten Akusmatiker, wie z. B. Hippasos und Epicharmos, Pythagoriker genannt werden müssten; sie werden aber nur Pythagoreer und nie Pythagoriker genannt, und können gerade als Akusmatiker nur Pythagoreer und nicht Pythagoriker genannt werden. Diese Begriffs-Erklärung ist also zu gleicher Zeit zu eng und zu weit. — Ferner heissen zwar die Schüler von Pythagorikern nur Pythagoreer, wie z. B. Parmenides, weil sie nicht Mitglieder der engeren Schule waren, aber sie sind nicht die einzigen Pythagoreer, sondern auch die mit Pythagoras gleichzeitigen und von ihm selbst unterrichteten Akusmatiker, wie Brontinos, Hippasos, Epicharmos etc. heissen alle Pythagoreer. Diese Begriffs-Erklärung ist also auch zu eng. — Endlich erklärt die zweite Stelle den Unterschied zwischen engerer und weiterer Schule zwar sachlich vollkommen richtig, — denn wir werden die den Neueren so anstössige Gütergemeinschaft als eine ganz naturgemässe Einrichtung der engeren Schule kennen lernen, — aber die Namen sind unrichtig. Die selbstständig ausser dem Verbande der Schule lebenden Anhänger, unter welche alle berühmteren Denker: ein Empedokles, Philolaos, Archytas, Okellos etc. gehören, werden stets Pythagoreer, nie aber Pythagoristen genannt; was nur einen äusserlich an die Lebensweise der Schule sich Anschliessenden, einen Pythagorisirenden bezeichnet, wie in der ersten Stelle ganz richtig erklärt wird. Diese falsche Benennung der weiteren Anhänger hat aber ihren Grund in der Uebertragung des Namens Pythagoreer auf die eigentlichen Pythagoriker, in Folge des späterhin herrschend gewordenen ungenaueren Sprachgebrauchs. Setzt man daher in der zweiten Stelle Pythagoriker statt Pythagoreer, und Pythagoreer statt Pythagoristen, so ist Alles in Richtigkeit.

639) Herodot III, 137.

640) Diogen. Laert. VIII, 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι· δεύτερον τὸν ἱερὸν λόγον· τρίτον περὶ ψυχῆς· τέταρτον περὶ εὐσεβείας· πέμπτον Ἡλοθαλῆ, τὸν Ἐπιχάρμου τοῦ Κώου πατέρα· ἕκτον Κρότωνα, καὶ ἄλλους.*

641) Diogen. Laert. VIII. c. 3. s. 78. Jambl. de vit. Pyth. c. 36. s. 266: *Τῶν δ' ἔξωθεν ἀκροατῶν γενέσθαι καὶ Ἐπίχαρμον· ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ συστήματος τῶν ἀνδρῶν. ἀφικόμενον δὲ εἰς Συρακούσας διὰ τὴν Ἱέρωνος τυραννίδα τοῦ μὲν φανερῶς φιλοσοφεῖν ἀποσχέσθαι, εἰς μέτρον δ' ἐνεῖναι τὰς διανοίας τῶν ἀνδρῶν, μετὰ παιδιᾶς κρύφα ἐκφέροντα τὰ Πυθαγόρου δόγματα.*

642) Diodor. Sicul. XI, 90 und XII, 10. In dieser letzten Stelle wird die Gründung von Thurii auf dem Gebiete des ehemaligen Sybaris in das Archontat des Kallimachos, d. h. ins Jahr 446 v. Chr. gesetzt; nachdem es fünf Jahre vorher, also 451 v. Chr., schon einmal von den Thessaliern neu aufgebaut und dann von den Krotoniaten wieder zerstört worden war. Diesen Wiederaufbau von Sybaris durch die Thessalier setzt Diodor 58 Jahre nach dessen Zerstörung, die also hiernach ins Jahr 509 v. Chr. G. fällt, die im Texte angenommene Zahl. In der Stelle XI, 90 gibt er, statt der obigen fünf, sechs Jahre an, was ins Jahr 510 führen würde. Beide Angaben können ganz wohl neben einander bestehen, da sich der Krieg von einem Jahr ins andere hinübergezogen haben kann. Ueberdies steht die Jahreszahl der Gründung Thuriis auch nicht ganz fest; denn sie schwankt bei den verschiedenen Schriftstellern von 446—443 v. Chr., da begreiflicher Weise die Gründung nicht in Einem Jahre beendigt war, sondern mit den Vorbereitungen und Zurüstungen einen grösseren Zeitraum einnahm, innerhalb dessen es von der Willkühr des Darstellers abhängen mochte, welches Ereigniss er als besonders markant hervorheben und als den Zeitpunkt der eigentlichen Gründung bezeichnen wollte.

643) Athenaeus XII, s. 21: *Ἡρακλείδης δ' ὁ Ποντικὸς ἐν τῷ περὶ δικαιοσύνης φησί· Συβαρῖται τὴν Τήλυος τυραννίδα καταλύσαντες τοὺς μετασχόντας τῶν πραγμάτων ἀναιροῦντες καὶ φονεύοντες ἐπὶ τῶν βωμῶν ἀπήντησαν.*

644) Diodor. Sicul. XII, 9.

645) Athen. XII, s. 21, init.: *Πάνυ οὖν ἐξοκείλαντες εἰς ὕβριν, τὸ τελευταῖον, παρὰ Κροτωνιατῶν τριάκοντα πρεσβευτῶν ἡκόντων, ἅπαντας αὐτοὺς ἀπέκτειναν, καὶ πρὸ τοῦ τείχους τὰ σώματα ἐξέῤῥιψαν, καὶ ὑπὸ θηρίων εἴασαν διαφθαρῆναι.*

646) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 177 init.

647) Diodor. Sicul. XII, 9 und 10; Jamblich. de vit. Pyth. s. 177, 178.

648) Herodot. V, c. 47.

649) Jamblich. de vit. Pyth. s. 177.

650) Jamblich. l. l. s. 178.

651) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 23 sqq. s. 28; Jambl. de Vit. Pyth. s. 134 sq.; Diogen. Laert. VIII, 11. Vgl. Jambl. de Vit. Pyth. s. 8: *Τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας οὖσαν εἴτε συνοπαδὸν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε τεκμαιρόμενος αὐτῇ τε τῇ γενέσει* (die Pythia sollte seine Geburt dem Vater vorherverkündigt haben) *καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ.* Doch aber ist es selbst einem Jamblich zu arg, dass Apollo direkt sein Vater seyn soll, s. 7: *παραιτητέοι γὰρ Ἐπιμενίδης καὶ Εὔδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες, τῇ Παρθενίδι* (der Mutter des Pythagoras) *τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλω καὶ κυοῦσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστῆσαί τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος· τοῦτο μὲν οὖν οὐδαμῶς δεῖ προσίεσθαι.*

652) Athenaeus XII, s. 21.

653) Jamblich. de vit. Pyth. s. 170.

654) Diodor. Sicul. XII, 9. Strabo VI, p. 404.

655) Herodot. VII, 170.

656) Strabo VI, p. 404.

657) Jamblich. de vit. Pyth. s. 260 in fine: *τοὺς τριάκοντα μυριάδων περὶ τὸν Τράεντα ποταμὸν περιγενομένους* etc.

658) Herodot. V, 44.

659) Herodot. V, 44.

660) Athenaeus XII, p. 520. Aelian. de Animal. XVI, 23.

661) Diodor. Sicul. XII, 10.

662) Strabo VI, p. 404. Diodor. Sicul. l. l.

663) 58 Jahre lang. Diodor. Sicul. XI, 90; XII, 10.

664) Herodot. VI, 21.

665) Jambl. de Vit. Pyth. s. 255 in einem Fragmente des Apollonios, der aus krotoniatischen Quellen schöpfte (s. 262: ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.) Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, καὶ τὴν δορύκτητον (das eroberte Land) διῳκήσαντο, μὴ κατακληρουχθεῖσαν κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν κ. τ. λ. (κληρουχθεῖσαν statt des unsyntaktischen κληρουχθῆναι).

666) Diodor. Sicul. XII, 10; 11: Οἱ γὰρ προϋπάρχοντες Συβαρῖται τὰς μὲν ἀξιολογωτάτας ἀρχὰς ἑαυτοῖς προςένεμον, τὰς δ' εὐτελεῖς τοῖς ὕστερον προςγεγραμμένοις πολίταις· καὶ τὰς γυναῖκας ἐπιθύειν τοῖς θεοῖς ᾤοντο δεῖν πρώτας μὲν τὰς πολίτιδας, ὑστέρας δὲ τὰς μεταγενεστέρας· πρὸς δὲ τούτοις τὴν μὲν σύνεγγυς τῇ πόλει χώραν κατεκληρούχουν ἑαυτοῖς, τὴν δὲ πόῤῥω κειμένην τοῖς ἐπήλυσι. Γενομένης δὲ διαφορᾶς διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας, οἱ προςγραφέντες ὕστερον πολῖται, πλείους καὶ κρείττονες ὄντες, ἀπέκτειναν σχεδὸν ἅπαντας τοὺς προϋπάρχοντας Συβαρίτας, καὶ τὴν πόλιν αὐτοὶ κατῴκησαν.

667) Jambl. l. l. s. 255: Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο καὶ τὴν δορύκτητον διῳκήσαντο; διοικίζειν und διοικίζεσθαι, auseinander wohnen lassen, in gesonderte und zerstreute Wohnsitze führen, besonders von Bürgern einer eroberten Stadt, die in mehrere Dörfer auseinander gelegt werden; διοικεῖσθαι, wovon διῳκήσαντο, in der ganz verwandten Bedeutung: in auseinander gelegenen Orten wohnen; da aber, wie der Zusammenhang zeigt, von einer nach der Eroberung erst eingetretenen Vertheilung und Ansiedelung und einem darauffolgenden Bewohnen in auseinander liegenden Ortschaften die Rede ist, so folgt von selbst, dass eine mit dieser Ansiedelung verbundene Auseinanderlegung der Bewohner in einzelne Ortschaften erst vorhergegangen seyn muss.

668) Wie z. B. der 58 Jahre später von Thessaliern versuchte Wiederaufbau von Sybaris unter seinem alten Namen einen Krieg der Krotoniaten und eine Wiederzerstörung des aufgebauten Sybaris zur Folge hatte. Diodor. XII, 10.

669) Jambl. l. l. s. 255: Ἐπεὶ δὲ τὴν δορύκτητον διῳκίσαντο μὴ κατακληρουχθεῖσαν κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν, ἐξεῤῥάγη τὸ σιωπούμενον μῖσος.

670) Herodot V, 45.

671) Jambl. l. l. s. 255: Μέχρι μὲν οὖν τὴν ὑπάρχουσαν χώραν ἐκέκτηντο, καὶ Πυθαγόρας ἐπεδήμει (so lange als die Krotoniaten nur ihr altes Gebiet besassen, und Pythagoras daher in Kroton wohnte,) διέμενεν ἡ κεχρονισμένη κατάστασις κ. τ. λ. Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, κἀκεῖνος (Πυθαγόρας) ἀπῆλθε, καὶ τὴν δορύκτητον κατακληρουχηθεῖσαν διῳκήσαντο κ. τ. λ. (Es ist in dem ganzen Fragmente unausgesetzt von den Pythagoreern die Rede, also ist Pythagoras und die Pythagoreer das Subjekt zu διῳκήσαντο.) Bei der Besiegung von Sybaris zieht also Pythagoras von Kroton weg und bewohnt mit seinem Anhange das eroberte Land, d. h. das eroberte sybaritische Gebiet, in kleineren auseinander liegenden Ortschaften (denn das ist, wie wir gesehen haben, dem genauen und so zu sagen technischen Sprachgebrauch gemäss, die Bedeutung von διῳκήσαντο), je nach den einzelnen bei der Verloosung ihnen zugefallenen Antheilen (κατακληρουχηθεῖσαν).

672) Jul. Firmici Astronomicon l. I, pag. 9 (Basil. 1533): Ipse (Pythagoras) patriam fugiens totamque Graeciam, ad aliena transivit imperia, Crotonam et Sybarim exul incoluit.

673) Jambl. de Vit. Pythag. s. 142: Καὶ ἐν Συβάρει τὸν ὄφιν τὸν ἀποκτείναντα, τὸν δάσυν, ἔλαβε καὶ ἀπεπέμψατο.

674) Jambl. de Vit. Pyth. s. 248: Ὅτι μὲν οὖν ἀπόντος Πυθαγόρου ἐγένετο ἡ ἐπιβουλή (der kylonische Angriff), πάντες συνομολογοῦσι.

675) Jambl. de Vit. Pyth. s. 170.

676) Jambl. l. l. Diogen. Laert. VIII, s. 42: Ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνή, Θεανὼ ὄνομα, Βροντίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγάτηρ. Wenn in derselben Stelle bei Diogenes und ebenso bei Andern, z. B. bei Jamblich selbst im Verzeichniss der Pythagoreerinnen c. 36, auch die Gattin des Brontinos Theano heisst, oder nach dem biograph. anonym. bei Photius auch eine der Töchter des Pythagoras (καὶ ἡ Θεανὼ δὲ λέγεται οὐ μαθήτρια μόνον ἀλλὰ καὶ μία τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἶναι), so erklärt sich dies einfach durch eine Verwechslung der ähnlich klingenden Namen: denn die Gattin des Brontinos, die Mutter der Theano hiess Deinono (Jambl. de

Vit. Pyth. s. 132) und die Tochter des Pythagoras hiess Damo (Jambl. l. l. s. 146, Lysid. epist. in Hipparch. p. 54 ed. Orelli). Auf derselben Verwechslung mit Deinono mag es auch beruhen, wenn Porphyr die Theano zu einer Kreterin macht (de Vit. Pyth. s. 4), wie aus Suidas (s. v. *Θεανώ*) hervorzugehen scheint. Theano war aber bei ihrer Verheirathung noch jung, denn sie überlebte den Pythagoras, stand noch eine Reihe von Jahren der pythagoreischen Schule vor und verheirathete sich zum zweiten Male mit Aristäos; sie war schön, wie aus der bekannten Abfertigung eines Unbescheidenen erhellt, der ihren zufällig vom Gewande entblössten Arm bewunderte (Theodoret. serm. 12). *Καλὸς ὁ πῆχυς*, was für ein schöner Arm! rief er aus. *Ἀλλ' οὐ δημόσιον*, — aber nicht für alle Welt, antwortete sie. Dass sie endlich auch geistreich war, beweisen dieser und ähnliche von ihr noch in späterer Zeit im Umlauf befindliche Aussprüche, und ihre dichterische und schriftstellerische Thätigkeit.

677) Clement. Alexandr. Strom I, p. 309, C: *Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, Θεανὼ τὴν Κροτωνιάτιν πρώτην γυναικῶν φιλοσοφῆσαι, καὶ ποιήματα γράψαι, ἱστορεῖ.*

678) Mnesarchos, nach seinem Grossvater benannt, später Nachfolger des Aristäos als Vorstand der Schule (Jamblich. de vit. Pyth. c. 36), starb nach dem Anonymus bei Photius noch in jüngeren Jahren, also noch im kräftigen Mannesalter (*καὶ ὁ μὲν Μνήσαρχος εἷς τῶν υἱῶν αὐτοῦ [Πυθαγόρου] λέγεται νεώτερος τελευτῆσαι*). Arimnestos war nach Duris (bei Porphyr. s. 3) unter den aus dem Exil nach Kroton zurückgekehrten Pythagoreern und später der Lehrer Demokrits. Telauges (Porphyr. s. 4), später ebenfalls Vorsteher der Schule (Anonymus bei Photius initio) war der Lehrer des Empedokles, dessen philosophisches Lehrgedicht *περὶ φύσεως* an ihn gerichtet ist (Diogen. Laert. VIII, 42); noch zu Platos Zeit war sein Andenken in Sizilien so frisch, dass ihn Aeschines bei seinem Aufenthalte am Hofe des Dionysios zum Gegenstand eines seiner boshaften Dialoge machte. (Diogen. Laert. II, s. 61. Athenaeus V, p. 220.) Von Myia ist weiter Nichts bekannt, als dass sie den Krotoniaten Meno heirathete, der beim Ausbruch der Kylonischen Unruhen an der Spitze der Pythagoreer stand (Jambl. c. 36: *Μυία, γυνὴ Μένωνος τοῦ Κροτωνιάτου*, vgl. Jambl. c. 30, s. 170; nicht *Μίλωνος*, denn dieser hatte schon um 515 v. Chr., also lange ehe

Myia geboren wurde, selbst eine erwachsene Tochter, welche der Arzt Demokedes heirathete. Arignote dagegen wurde als Schriftstellerin und Dichterin bekannt. (Suid. s. v. *Ἀριγνώτη.*) Auch Aesara (nach Bentley's richtiger Verbesserung statt *καὶ Σάρα* bei dem Anonymus des Photius, init.) scheint Schriftstellerin gewesen zu seyn, wenigstens findet sich in des Stobaeus Eclog. das Fragment einer Aesara Lucana. Da Heraklea, später ein Hauptsitz der Pythagoreer, zu Lukanien gerechnet wurde, so müsste sich Aesara dort aufgehalten haben. Von Damo ist weiter Nichts bekannt, als dass ihr Pythagoras seine Schriften hinterliess. (Lysid. epist. bei Diogen. Laert. VIII, 42. Jambl. c. 28, s. 146.)

679) Jambl. de Vit. Pyth. s. 146: *Κομιδῇ γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῇ μητρί.*

680) Athenaeus X, s. 13 (p. 418). Porphyr. de vit. Pyth. s. 34.

681) Diogen. Laert. VIII, 19. Jamblich. de vit. Pyth. s. 149. Aelian. Var. Hist. XII, 22. In dieser Stelle wird auch zu allem Ueberflusse noch berichtet, dass er, gegen die gewöhnliche griechische Sitte, Hosen trug.

682) Jambl. de Vith. Pyth. s. 170: *Φασὶ τοίνυν αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν κληρονομήσαντα τὸν Ἀλκαίου βίον, τοῦ μετὰ τὴν εἰς Λακεδαίμονα πρεσβείαν τὸν βίον καταλύσαντος, οὐδὲν ἧττον θαυμασθῆναι κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἢ τὴν φιλοσοφίαν· γήμαντα δὲ, τὴν γεννηθεῖσαν αὐτῷ θυγατέρα, μετὰ ταῦτα δὲ Μένωνι τῷ Κροτωνιάτῃ συνοικήσασαν, ἀγαγεῖν οὕτως, ὥστε παρθένον μὲν οὖσαν ἡγεῖσθαι τῶν χορῶν, γυναῖκα δὲ γενομένην πρώτην προσιέναι τοῖς βωμοῖς.*

683) Epist. Lysid. apud Diogen. Laert. VIII, 42: *Πενίαν γὰρ καὶ τὰς τοῦ πατρὸς ἐπισκήψιας ἐνόμιζε χρυσῶ τιμιωτέρας εἶναι* (Damo, die Tochter des Pythagoras). Ueber des Telauges Armuth macht sich der Sokratiker Aeschines lustig, obgleich selber ein armer Schlucker: Athenaeus V, p. 220: *Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν μὲν τῷ Τηλαύγει .... τὸν Τηλαύγην αὐτὸν ἱματίου μὲν φορήσεως καθ' ἡμέραν ἡμιωβόλιον κναφεῖ τελοῦντα μισθὸν, κωδίῳ δὲ ἐζωσμένον, καὶ τὰ ὑποδήματα σπαρτίοις ἐνημμένον σαπροῖς κωμῳδεῖ.*

684) Jambl. de Vit. Pyth. s. 30: *Ὁμοῦ σὺν παισὶ καὶ γυναιξὶν πολίσαντες αὐτοῖς τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν μεγάλην Ἑλλάδα κ. τ. λ.* sagt Nicomachus in seiner kopflos ausschmückenden Weise,

nach welcher die von des Pythagoras Rede bei seiner Ankunft in Kroton begeisterten Zweitausend gleich mit Weib und Kind aufgebrochen wären, um Grossgriechenland mit Städten zu bevölkern. Dass aber diesem Unsinn eine Reminiscenz an die im Texte berührte Ansiedlung des sybaritischen Gebietes zu Grunde liege, ist offenbar.

685) Diog. Laert. VIII, 41: *κατὰ γῆς οἰκίσκος.* Scholiast. ad. Sophocl. Electr. v. 59: *ὑπόγειον.*

686) Diod. Sicul. Excerpt. de Virt. et Vit. fr. 53: *παροξυνθεὶς οὖν* (Cylo Crotoniata) *τῷ συστήματι τῶν Πυθαγορείων.* Diog. Laert. VIII, 45: *καὶ αὐτὸ τὸ σύστημα διέμεινε μέχρι γενεῶν ἐννέα ἢ καὶ δέκα* (denn so muss statt *ἐννεακαίδεκα* emendirt werden). Dass *σύστημα* aber ausschliesslich die engere, eigentliche Schule bedeutete, erhellt z. B. aus der Nachricht, Epicharm, als blosser Akusmatiker und als Glied der krotonischen Aerzteschule, habe nicht zur engeren pythagoreischen Schule gehört. Jambl. de Vit. Pyth. s. 266: *Τῶν δ' ἔξωθεν ἀκροατῶν γενέσθαι καὶ Ἐπίχαρμον, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ συστήματος τῶν ἀνδρῶν.* Bei Polyb. II, 39 init. heissen die Schulen der Pythagoreer *συνέδρια.*

687) Jambl. de Vit. Pyth. s. 30: *ὁμακόειόν τι παμμέγεθες ἱδρυσάμενοι;* s. 74: *ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου;* s. 185: *εἰ μή περ ἐν τῷ ὁμακοΐῳ γενόμενος* etc. In dieser letzteren Stelle erscheint das *ὁμακόειον* als der gemeinschaftliche Sammelplatz aller Schüler, wie sehr natürlich. In diesem Sinne erklärt Clemens Alexandr. Strom. I, p. 355: *τὴν ἐκκλησίαν τὴν νῦν οὕτω καλουμένην τὸ παρ' αὐτῷ* (Pythagora) *ὁμακόϊον αἰνίττεται.*

688) Jambl. de Vit. Pyth. s. 73: *Μνῆμα ἐχώννυτο ὑπὸ τῶν ὁμακόων· οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα.* Eben so wird s. 162 den *ὁμακόοις*, den Mitgliedern der engeren Schule, der Schwur bei Pythagoras und der Tetraktys zugeschrieben.

689) Jambl. de Vit. Pyth. s. 29 in fin.: *ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προςέταξε, γενομένους.* s. 81 init. *διέταξε καὶ τὴν συμβίωσιν.*

690) Jambl. de Vit. Pyth. s. 98 init.: *Λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾶν· ταῦτα δ' ἐξεῖναι μὴ πλεῖον ἢ δέκα ἀνθρώπους συνευωχεῖσθαι.* Von Milo spielt eine Geschichte in einem solchen *συσσίτιον* bei Strabo. l. VI, c. 1 (p. 18 ed. Tauchn.).

691) Jambl. de Vit. Pyth. s. 99.

692) Jambl. de Vit. Pyth. s. 245: *Παραιτήσασθαι δὲ λέγονται τοὺς τὰ μαθήματα καπηλεύοντας, καὶ τὰς ψυχὰς, ὡς πανδοχείου θύρας, ἀνοίγοντας παντὶ τῷ προςιόντι τῶν ἀνθρώπων, ἂν δὲ μηδὲ οὕτως ὠνηταὶ εὑρεθῶσιν, αὐτοὺς ἐπιχεομένους εἰς τὰς πόλεις καὶ συλλήβδην ἐργολαβοῦντας τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς νέους, καὶ μισθὸν τῶν ἀτιμήτων πράττοντας;* vgl. die Noten 627—630 u. 705.

693) Aul. Gell. I, 9, s. 12: Sed id quoque non praetereundum est, quod omnes simul, qui a Pythagora in cohortem illam disciplinarum recepti erant, (also bei der Aufnahme in die Schule) quod quisque familiae pecuniaeque habebat, in medium dabant, et coibatur societas inseparabilis, tanquam illud fuerit antiquum consortium (sors, Kapital, das fenus, Zinsen, Procente trägt; consortium jede Gesellschaft, Handels-Unternehmung, Kompagnie mit einem zusammengelegten, gemeinschaftlichen Kapital, einer gemeinsamen Kasse, so dass Ausgaben und Einnahmen, Unkosten und Gewinn gemeinschaftlich getheilt werden; mit einer solchen Kompagnie wird also die Einrichtung der pythagoreischen Schule verglichen). Damit stimmen nun auch die griechischen Quellen; Diogen. Laert. VIII, s. 10: *Εἰπέ τε πρῶτος* (sc. *Πυθαγόρας*), *ὥς φησι Τίμαιος* (der sicilische Geschichtschreiber), *κοινὰ τὰ τῶν φίλων εἶναι, καὶ φιλίαν ἰσότητα· καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας, εἰς ἓν ποιούμενοι.* Idem. X, s. 11: *Τόν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας, καθάπερ τὸν Πυθαγόραν, κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα.* Eben so Zenobius (Centur. IV, 79) zur Erklärung des Sprichwortes *κοινὰ τὰ τῶν φίλων: Τίμαιός φησιν, ὅτι προςιόντας Πυθαγόρᾳ μαθητὰς περὶ τὴν Ἰταλίαν ἔπειθεν ὁ φιλόσοφος κοινὰς τὰς οὐσίας ποιεῖσθαι· ὅθεν εἰς παροιμίαν ἡ συμβουλὴ τοῦ Πυθαγόρου ἦλθεν.* Genauer Schol. ad Platon. Phaedr. p. 319. Bekk. *φησὶ γοῦν ὁ Τίμαιος ἐν τῷ ἑ οὕτω: προςιόντων δ' οὖν αὐτῷ* (*Πυθαγόρᾳ*) *τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν, οὐκ εὐθὺς συνεχώρησεν, ἀλλ' ἔφη δεῖν καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς εἶναι τῶν ἐντυγχανόντων* (also mit ausdrücklicher Beschränkung auf die Jünglinge, welche in seine Schule aufgenommen werden wollten). Hiermit übereinstimmend Jambl. de Vit. Pyth. s. 72: *Ἐν δὴ τῷ χρόνῳ τούτῳ* (d. h. bei der Aufnahme in die Schule) *τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα, τουτέστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινωνοῦντο.* und s. 168: *καὶ εἰ μὲν ἠρέσκετο τῇ κοινωνίᾳ, ἐχρῆτο τοῖς κοινοῖς κατὰ τὸ*

δικαιότατον· εἰ δὲ μή, ἀπολαβὼν ἂν τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν (sein Eigenthum, d. h. sein Geld, sein Kapital) *καὶ πλείονα* (also offenbar die dazugeschlagenen Zinsen), *ἧς εἰςενηνόχει εἰς τὸ κοινόν* (das er zur gemeinsamen Kasse mitgebracht hatte), *ἀπηλλάττετο* (trat er aus der Schule). Origen. philos. c. 2. p. 9: *Ἔθος δὲ τοῦτο ἦν παρ' αὐτῷ, ἐπειδὰν προσίει τις μαθευσόμενος, πιπράσκειν τὰ ὑπάρχοντα*(?) *καὶ τὸ ἀργύριον κατατιθέναι ἐσφραγισμένον*(?) *παρὰ τῷ Πυθαγόρᾳ· καὶ ὑπέμεινε σιωπῶν, ὅτε μὲν ἔτη τρία, ὅτε δὲ πέντε, καὶ μανθάνειν· αὖθις δὲ λυθεὶς ἐμίσγετο τοῖς ἑτέροις καὶ παρέμενε μαθητὴς καὶ συνειστιᾶτο ἅμα* (und vorher nicht?)· *εἰ δ' οὐ, ἀπελάμβανε τὸ ἴδιον καὶ ἀπεβάλλετο.* Die einzelnen Abweichungen dieser Nachrichten von einander berichtigen sich von selbst. Noch deutlicher tritt diese gemeinschaftliche Kasse zur Bestreitung der gemeinsamen Ausgaben in einer andern Stelle (s. 74.) hervor, die ebenfalls von der Ausstossung aus der Schule handelt: *ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου, φορτίσαντες χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου πλῆθος. κοινὰ γὰρ αὐτοῖς καὶ ταῦτα* (Gold und Silber, d. h. baares Geld) *ἀπέκειτο ὑπὸ τινῶν εἰς τοῦτο ἐπιτηδείων διοικονομούμενα, οὓς προςηγόρευον οἰκονομικοὺς ἀπὸ τοῦ τέλους* (von der Verwaltung der Ausgaben). Die Errichtung einer gemeinsamen Kasse, gebildet aus Geldbeiträgen der Schüler beim Eintritte in die Schule, zur Bestreitung der Unkosten während des Aufenthaltes in der Schule, das ist also Alles, was die ältesten Nachrichten einfach und nüchtern melden. Erst der gedankenlose Missverstand der allerspätesten Zeit macht daraus eine Gütergemeinschaft bei den Grossgriechen: Photii Lexic. (s. v. *κοινὰ τ. τ. φ.*) *Τίμαιός φησιν ταύτην (τὴν παροιμίαν) λεχθῆναι κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα, καθ' οὓς χρόνους Πυθαγόρας ἀνέπειθεν τοὺς ταύτην ἐνοικοῦντας ἀδιανέμητα κεκτῆσθαι.*

694) S. die eben citirte Stelle des Jambl. de Vit. Pyth. s. 74; ebenso s. 72: *τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα τουτέστι αἱ οὐσίαι ἐκοινοῦντο, διδόμενα τοῖς ἀποδεδειγμένοις εἰς τοῦτο γνωρίμοις, οἵπερ ἐκαλοῦντο οἰκονομικοί, πολιτικοί* (Geschäftsleute, Verwaltungs-Beamte) *τινες καὶ νομοθετικοὶ* (Verordnungs-Beamte, Revisoren) *ὄντες.* Denn so muss nach s. 74 gelesen werden, wo die Nämlichen ebenfalls *οἰκονομικοί* hiessen; und die Worte *πολιτικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες* sollen die Stellung der *οἰκονομικοὶ* in der Schule durch die Vergleichung mit den *πολιτικοῖς* und *νομοθετικοῖς* im Staate erläutern.

Die bisherige Lesart: οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοὶ καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες ist offenbar verderbt.

695) Jambl. de Vit. Pyth. s. 169: καὶ γὰρ ἄλλως ἀρχή ἐστιν ἡ περὶ τὸν οἶκον δικαία διάθεσις τῆς ὅλης ἐν ταῖς πόλεσιν εὐταξίας· ἀπὸ γὰρ τῶν οἴκων αἱ πόλεις συνίστανται. Aus einem Bruchstücke des Aristoxenus.

696) Jambl. de Vit. Pyth. s. 167. Aus demselben Bruchstücke des Aristoxenus: Ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον, καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον· ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων, μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων, συμμαρτυρεῖ (de republ. V, p. 462, d.). Τοῦτο τοίνυν ἄριστα ἀνθρώπων κατεσκεύασεν (Πυθαγόρας), ἐν τοῖς ἤθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας, τὸ δὲ κοινὸν αὐξήσας, μέχρι τῶν ἐσχάτων κτημάτων, καὶ στάσεως αἰτίων ὄντων καὶ ταραχῆς· κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο· οὕτως ἐξ ἀρχῆς τῆς πρώτης τὴν δικαιοσύνην ἄριστα κατεστήσατο.

697) Z. B. das allbekannte Freundschafts-Bündniss zwischen Phintias und Damon zur Zeit des jüngeren Dionysios (Jambl. de vit. Pyth. s. 234—236), das unser Schiller verewigt hat.

698) Dass aber ein solches Zusammenleben und eine Fortdauer der Schule auch in späteren Zeiten durch diese Einrichtung von Pythagoras beabsichtigt wurde, berichten die überlieferten Nachrichten ausdrücklich. Jambl. de Vit. Pyth. s. 81: κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε (Πυθαγόρας) καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν.

699) S. die eben citirte Stelle des Jamblich (de Vit. Pyth. s. 81): Τῶν μὲν οὖν Πυθαγορικῶν (statt Πυθαγορείων, nach dem oben Note 638 nachgewiesenen Sprachgebrauch) κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε, καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν· τοὺς δὲ ἑτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταυτὸ συσχολάζειν ἀλλήλοις. καὶ οὕτω τὴν διαδοχὴν ταύτην ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀμφοτέρους τοὺς τρόπους συστῆναι.

700) Jambl. de Vit. Pyth. s. 239.

701) Jambl. l. l. s. 239.

702) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254 aus dem Bericht des Apollonios von den Krotoniatischen Unruhen: *μεγάλην μὲν ἑταιρείαν συναγηοχότας, ἦσαν γὰρ ὑπὲρ τριακοσίους*, etc.

703) In dem nämlichen Bericht s. 257: *ἐπὶ τῷ τὰς οὐσίας ἀλλήλων μὲν παρέχειν κοινάς, πρὸς ἐκείνους (τοὺς συγγενεῖς) δὲ ἐξηλλοτριωμένας, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.*

704) S. Note 627—630.

705) S. Note 628. Dieselbe Denkweise fand sich daher auch, wie wir gesehen haben, bei den späteren Pythagoreern. Cf. Jambl. de Vit. Pyth. s. 245 in fin.: *λέγειν δ' αὐτοὺς οἶμαι καὶ περὶ τοῦ μισθοῦ διδάσκειν τοὺς προσιόντας, οὓς καὶ χείρους τῶν ἑρμογλύφων καὶ ἐπιδιφρίων τεχνιτῶν ἀποφαίνουσι· τοὺς μὲν γάρ, ἐκδομένου τινὸς Ἑρμῆν, ζητεῖν εἰς τὴν διάθεσιν τῆς μορφῆς ξύλον ἐπιτήδειον· τοὺς δὲ προχείρως ἐκ πάσης φύσεως ἐργάζεσθαι τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν.* „Non ex quovis ligno Mercurius."

706) Aul. Gell. Noct. attic. I, 9, 2: Jam a principio adolescentes, qui sese ad discendum attulerant, *ἐφυσιογνωμόνει*. Id verbum significat, mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis filo atque habitu sciscitari. Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: *προσεθεώρει δὲ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν πορείαν καὶ τὴν ὅλην τοῦ σώματος κίνησιν· τοῖς δὲ τῆς φύσεως γνωρίσμασι φυσιογνωμονῶν αὐτοὺς σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιεῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ.* Porphyr. de Vit. Pyth. s. 13: *ταύτην γὰρ ἠκρίβου πρῶτος τὴν περὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην, ὁποῖος τὴν φύσιν ἕκαστος ἐκμανθάνων· καὶ οὔτ' ἂν φίλον οὔτε γνώριμον ἐποιήσατο οὐδένα, πρὶν πρότερον φυσιογνωμονῆσαι τὸν ἄνδρα, ὁποῖός ποτ' ἐστίν.*

707) Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: *Πρῶτον μὲν πυνθανόμενος, πῶς τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς οἰκείοις τοῖς λοιποῖς εἰσὶν ὡμιληκότες. ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τούς τε γέλωτας τοὺς ἀκαίρους, καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιὰν παρὰ τὸ δέον, ἔτι δὲ τὰς ἐπιθυμίας, τίνες εἰσίν, καὶ τοὺς γνωρίμους, οἷς ἐχρῶντο, καὶ τὴν πρὸς τούτους ὁμιλίαν, καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι, καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν λύπην ἐπὶ τίσι τυγχάνουσι ποιούμενοι.* Idem s. 94. *Πῶς πρὸς ὀργὴν ἔχουσιν, ἢ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἢ εἰ φιλόνεικοί εἰσιν ἢ φιλότιμοι κ. τ. λ.*

708) Jambl. de Vit. Pyth. s. 94: *Εἰ δὲ πάντα ἀκριβῶς αὐτῷ ἐπιβλέποντι ἐξηρτυμένοι ἐφαίνοντο τοῖς ἀγαθοῖς ἤθεσι, τότε περὶ εὐμαθίας καὶ μνήμης ἐσκόπει· πρῶτον μὲν, εἰ δύνανται ταχέως καὶ σαφῶς παρακολουθεῖν τοῖς λεγομένοις· ἔπειτα εἰ παρέπεταί τις αὐτοῖς ἀγάπησις καὶ σωφροσύνη πρὸς τὰ διδασκόμενα.*

709) Jambl. l. l. s. 95: *Ἐπεσκόπει δὲ καὶ, πῶς ἔχουσι φύσεως πρὸς ἡμέρωσιν· ἐκάλει δὲ τοῦτο κατάρτυσιν. πολέμιον δὲ ἡγεῖτο τὴν ἀγριότητα πρὸς τοιαύτην διαγωγήν· ἀκολουθεῖν γὰρ ἀγριότητι ἀναίδειαν, ἀναισχυντίαν, ἀκολασίαν, δυςμάθειαν, ἀναρχίαν, ἀτιμίαν καὶ τὰ ἀκόλουθα· πραότητι δὲ καὶ ἡμερότητι τὰ ἐναντία.*

710) Jambl. l. l. s. 95 in fin.: *Ἐν μὲν οὖν τῇ διαπείρᾳ τοιαῦτα ἐπεσκόπει, καὶ πρὸς ταῦτα ἤσκει τοὺς μανθάνοντας. τοὺς δὲ ἁρμόζοντας τοῖς ἀγαθοῖς τῆς παρ' ἑαυτῷ σοφίας ἐνέκρινε, καὶ οὕτως ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀνάγειν ἐπειρᾶτο· εἰ δὲ ἀνάρμοστον κατίδοι τινά, ὥςπερ ἀλλόφυλόν τινα καὶ ὀθνεῖον ἀπήλαυνε.*

711) Lysid. epist. ad Hipparch. (Jambl. de Vit. Pyth. s. 76): *Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν.*

712) Jambl. de Vit. Pyth. s. 72 in fin.: *Αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο τοῦ μετέχειν δογμάτων ἔκ τε βίου καὶ τῆς ἄλλης ἐπιεικείας κριθέντες, μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν ἐσωτερικοὶ λοιπὸν ἐγίνοντο.*

713) Jambl. l. l. s. 74: *Εἰ δὲ μετὰ τὸ ἐκ μορφῆς τε καὶ βαδίσματος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεώς τε καὶ καταστάσεως ὑπ' αὐτοῦ φυσιογνωμονηθῆναι καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν περὶ αὐτῶν παρασχεῖν, μετὰ πενταετῆ σιωπήν, καὶ μετὰ τοὺς ἐκ τῶν τοσῶνδε μαθημάτων ὀργιασμοὺς καὶ μυήσεις, ψυχῆς τε ἀποῤῥύψεις καὶ καθαρμοὺς τοσούτους τε καὶ τηλικούτους, δυςκίνητος ἔτι τις καὶ δυςπαρακολούθητος εὑρίσκετο, ἐξήλαυνον (αὐτὸν) ἐκ τοῦ ὁμακοΐου.*

714) Jambl. l. l. s. 73: *Εἰ δ' ἀποδοκιμασθείησαν, τὴν μὲν οὐσίαν ἐλάμβανον διπλῆν.* cf. s. 168 u. s. 74, Note 593.

715) Jambl. l. l. s. 74.

716) *Πενταετία*, Diog. Laert. VIII, s. 10, die *πενταετὴς σιωπή*, Jambl. l. l. s. 72 u. 74; s. Note 612 u. 613; s. 72: *μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προςιοῦσι προςέταττε σιωπὴν πενταετῆ, ἀποπειρώμε-*

τος, πῶς ἐγκρατῶς ἔχουσιν. Clem. Al. Stromat. V, c. 5. Origen. philos. c. 2, p. 6.

717) Jambl. l. l. s. 72: Καὶ ὅντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότητος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθίας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἱκανῶς παρεσκεύασται, ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς.

718) Aul. Gell. noct. attic. I, 9, s. 3: Tum, qui exploratus ab eo, idoneusque fuerat, recipi in disciplinam statim jubebat, et tempus certum tacere. Is autem, qui tacebat, quae dicebantur ab aliis, audiebat; neque percontari, si parum intellexerat, neque commentari, quae audierat, fas erat. Aehnlich Origen. philos. c. 2, p. 6.

719) Wie es z. B. Lucian in's Lächerliche zieht, Lucian vitar. auct. s. 3 in fin.: Τὸ μὲν πρῶτον, ἡσυχίη μακρὴ, καὶ ἀφωνίη, καὶ πέντε ὅλων ἐτέων λαλέειν μηδέν,

720) Aul. Gell. l. l. Jubebat tempus certum tacere; non omnes idem, sed alios aliud tempus pro aestimato captu sollertiae. Sed non minus quisquam tacuit, quam biennium. Apulejus Florid. II, p. 18: gravioribus viris brevi spatio satis visam taciturnitatem modificatam. Deshalb heissen sie auch Hörer, ἀκουστικοί: Aul. Gell. l. l.: Hi prorsus appellabantur intra tempus tacendi audiendique ἀκουστικοί.

721) Aelian var. hist. IV, c. 17: Οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν διαπορῆσαι ὑπέρ τινος αὐτῷ, ἢ τοῖς λεχθεῖσί τι προςερωτῆσαι, ἀλλ' ὡς χρησμῷ θείῳ, οὕτως οἱ τότε προςεῖχον τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ.

722) Cic. de nat. Deor. I, c. 5: Neque probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus: quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, quum ex iis quaereretur, qua re ita esset, respondere solitos: ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio praejudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. Ebenso Diog. Laert. VIII, 46; Clem. Strom. II, 369, b.

723) Jambl. de Vit. Pyth. s. 72: Αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο τοῦ μετέχειν δογμάτων, μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν ἐσωτερικοὶ λοιπὸν ἐγίνοντο, καὶ ἐντὸς σινδόνος ἐπήκουον τοῦ Πυθαγόρου μετὰ τοῦ καὶ βλέπειν αὐτόν. πρὸ τούτου δὲ ἐκτὸς

αὐτῆς καὶ μηδέποτε αὐτῷ ἐνορῶντες μετεῖχον τῶν λόγων διὰ ψιλῆς ἀκοῆς ἐν πόλλῳ χρόνῳ διδόντες βάσανον τῶν οἰκείων ἠθῶν. Diog. Laert. VIII, s. 10: Πενταετίαν τε ἡσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες, καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὁρῶντες, εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν. Τοὐντεῦθεν δὲ ἐγίνοντο τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ τῆς ὄψεως μετεῖχον.

724) Diog. Laert. VIII, s. 15: Καὶ εἰ ἀξιωθεῖεν αὐτὸν θεάσασθαι, ἔγραφον πρὸς τοὺς οἰκείους, ὡς μεγάλου τινὸς τετυχηκότες.

725) Jambl. de Vit. Pyth. s. 73: Εἰ δ' ἀποδοκιμασθείησαν, μνῆμα αὐτοῖς ὡς νεκροῖς ἐχώννυντο ἀπὸ τῶν ὁμακόων. οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα. συντυγχάνοντες δὲ αὐτοῖς οὕτω συνετύγχανον, ὡς ἄλλοις τισίν· ἐκείνους δὲ ἔφασαν τεθνάναι.

726) Jambl. l. l. s. 74: στήλην δή τινα τῷ τοιούτῳ καὶ μνημεῖον ἐν τῇ διατριβῇ χώσαντες, — καθὰ καὶ Περιάλῳ τῷ Θουρίῳ λέγεται καὶ Κύλωνι τῷ Συβαριτῶν ἐξάρχῳ, ἀπογνωσθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν, — ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου. Dasselbe wiederfuhr auch einem erwachsenen, längst aus der Schule in's bürgerliche Leben übergetretenen Mitgliede, dem Hipparchos, dem Zeitgenossen und Mitschüler des Lysis (Clem. Alex. Strom. V, p. 375), als er die in der Schule erworbenen Kenntnisse zu Geld machte und die Mathematik öffentlich lehrte; indem er dadurch einen solchen Anstoss gab, dass man, um einen solchen Schimpf von der Schule wegzuwälzen, ihn nicht blos ausstiess (Jamblich l. l. s. 246 in fin.): τὸν γοῦν πρῶτον ἐκφάναντα τὴν τῆς συμμετρίας καὶ ἀσυμμετρίας φύσιν (also die Lehre von den Inkommensurabelen) τοῖς ἀναξίοις μετέχειν τῶν λόγων, οὕτω φασὶν ἀποστυγηθῆναι, ὡς μὴ μόνον ἐκ τῆς κοινῆς συνουσίας καὶ διαίτης (αὐτὸν) ἐξορισθῆναι, ἀλλὰ καὶ τάφον αὐτοῦ κατασκευασθῆναι, ὡς δῆτα ἀποιχομένου ἐκ τοῦ μετ' ἀνθρώπων βίου τοῦ ποτὲ ἑτέρου γενομένου. Bei Jambl. s. 88 wird dagegen Hippasos genannt; beide scheinen ausgestossen worden zu seyn.

727) Jambl. de Vit. Pyth. s. 249: γενομένου δὲ τούτου, πόλεμον ἰσχυρὸν ἤρατο καὶ αὐτὸς καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ τοῦ Κύλωνος πρός αὐτόν τε τὸν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἑταίρους. καὶ οὕτω σφοδρά τις ἐγένετο καὶ ἄκρατος ἡ φιλοτιμία αὐτοῦ τε τοῦ Κύλωνος καὶ τῶν μετ' ἐκείνου τεταγμένων, ὥστε διατείναι μέχρι τῶν τελευταίων Πυθαγορείων.

728) Aul. Gell. I, 9, s. 5: Ast ubi res didicerant omnium rerum difficillimas, tacere audireque, atque esse jam coeperant silentio eruditi, tum verba facere et quaerere, quaeque audissent scribere, et quae ipsi opinarentur expromere potestas erat.

729) Jambl. de Vit. Pyth. s. 104: *πλῆθος ἐλλογίμων καὶ ὑπερφυῶν ἀνδρῶν, τάς τε διαλέξεις, καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας, καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις, καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας, ὧν τὰ πλείονα μέχρι καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων διασώζεται, οὐ συνετὰ ἐποιοῦντο τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, ἀλλὰ κ. τ. λ.* s. 157: *Περὶ δὲ τῆς σοφίας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου), ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν, μέγιστόν ἐστι τεκμήριον τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα περὶ πάντων, ἔχοντα τῆς ἀληθείας, καὶ στρόγγυλα μὲν περὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου διαφερόντως, ὥσπερ τινὸς ἀχειραπτήτου χνοῦ προςπνέοντα, μετ᾽ ἐπιστήμης δαιμονίας ἄκρως συλλελογισμένα, ... καὶ πραγμάτων ἐναργῶν καὶ ἀναμφιλέκτων, ὡς ὅτι μάλιστα μεστὰ μετὰ ἀποδείξεως ἐπιστημονικῆς, καὶ πλήρους τὸ λεγόμενον συλλογισμοῦ κ. τ. λ.*

730) Jambl. l. l. s. 198: *καλὸν δὲ καὶ τὸ πάντα Πυθαγόρᾳ ἀνατιθέναι τε καὶ ἀποκαλεῖν, καὶ μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν ἀπὸ τῶν εὑρισκομένων, εἰ μή πού τι σπάνιον. πάνυ γάρ δή τινές εἰσιν ὀλίγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ὑπομνήματα.* Auf diese Weise erklärt es sich, wie manche Schriften bald dem Pythagoras, bald einzelnen seiner Schüler beigelegt werden konnten. Jambl. l. l. s. 158: *Ὁμολογεῖται τοίνυν τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγγραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰ δὲ ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως αὐτοῦ συγγεγράφθαι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἑαυτῶν ἐπεφήμιζον αὐτά, ἀλλὰ εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ, ὡς ἐκείνου ὄντα.*

731) Origen. philos. c. 2, p. 6: *Ἠξίωσε τὰ πρῶτα σιγᾷν τοὺς μαθητὰς οἱονεὶ μύστας· . . . . εἶτα ἐπειδὰν αὐτοῖς ἱκανῶς παιδείας τῆς τῶν λόγων δόξῃ μετεῖναι . . . . καθαροὺς τότε κελεύει φθέγγεσθαι. Οὕτως* (statt *οὗτος*) *τοὺς μαθητὰς διεῖλε, καὶ τοὺς μὲν ἐξωτερικοὺς, τοὺς δὲ ἐσωτερικοὺς ἐκάλεσεν.* Dass die Ersteren die Exoteriker und die Letzteren die Esoteriker sind, nicht umgekehrt, wie bei Origines gewöhnlich gelesen wird, ergibt das Vorhergehende und der gesunde Menschenverstand.

732) Diodor. Sicul. fragmm. ad l. X, excerpt. Vales. p. 245:

Οἱ Πυθαγόρειοι καὶ τῆς μνήμης μεγίστην γυμνασίαν ἐποιοῦντο· οὐδὲν γὰρ μεῖζον πρὸς ἐπιστήμην καὶ φρόνησιν ἔτι δὲ τῶν πάντων ἐμπειρίαν τοῦ δύνασθαι πολλὰ μνημονεύειν; ebenso Jambl. de Vit. Pyth. s. 166 init. Idem s. 164: *Ὤοντο δὲ δεῖν κατέχειν καὶ διασώζειν ἐν τῇ μνήμῃ πάντα τὰ διδασκόμενα, καὶ μέχρι τούτου συσκευάζεσθαι τάς τε μαθήσεις καὶ τὰς ἀκροάσεις, μέχρις ὅτου δύναται παραδέχεσθαι τὸ μανθάνον καὶ διαμνημονεῦον· ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ᾧ δεῖ γινώσκειν, τοῦτο δέ, ᾧ τὴν γνώμην φυλάσσειν. ἐτίμων γοῦν σφόδρα τὴν μνήμην καὶ πολλὴν αὐτῆς ἐποιοῦντο γυμνασίαν τε καὶ ἐπιμέλειαν, ἔν γε τῷ μανθάνειν οὐ πρότερον ἀφιέντες τὸ διδασκόμενον, ἕως περιλάβοιεν βεβαίως τὰ ἐπὶ τῆς πρώτης μαθήσεως.* Ebenso bei den Aegyptern: Herodot. II, 77: *Αὐτῶν δὲ τῶν Αἰγυπτίων οἱ μὲν περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον οἰκέουσι, μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα λογιώτατοί εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην.* Hierzu Jambl. de Vit. Pyth. (nach Apollonius): *Τὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον συμβολικὸν ποιεῖν ἐπεχείρει, καὶ πάντῃ ὅμοιον τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ διδάγμασι, καθ' ἃ ἐπαιδεύθη* (Pythagoras nämlich).

733) Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις* (vergl. Porph. V. P. s. 32—48) bei Jambl. de Vit. Pyth. s. 82: *Ἔστι δὲ ἡ μὲν τῶν Ἀκουσματικῶν φιλοσοφία ἀκούσματα ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγων, ὅτι οὕτω πρακτέον· καὶ τἄλλα, ὅσα παρ' ἐκείνου ἐῤῥέθη, ταῦτα πειρῶνται διαφυλάττειν ὡς θεῖα δόγματα· αὐτοὶ δὲ παρ' αὐτῶν οὔτε λέγειν προσποιοῦνται, οὔτε λεκτέον εἶναι, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ὑπολαμβάνουσι τούτους ἔχειν βέλτιστα πρὸς φρόνησιν, οἵτινες πλεῖστα ἀκούσματα ἔσχον.*

734) Jambl. l. l. *Πάντα δὲ τοιαῦτα ἀκούσματα διῄρηται εἰς τρία εἴδη. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν, τί ἐστι, σημαίνει· τὰ δέ, τί μάλιστα· τὰ δέ, τί δεῖ πράττειν, ἢ μὴ πράττειν. Τὰ μὲν οὖν, τί ἐστι, τοιαῦτα· οἷον τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη. τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς. ὅπερ* (idem quod *τί*, quaest. indir. loco direct.) *ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες; ὁ κόσμος* (so ist nach Plat. de republ. l. X, p. 329 Bip. zu ergänzen. cf. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 31).

735) Jambl. l. l. *Τὰ δέ, τί μάλιστα, οἷον, τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός. δεύτερον δέ, τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον.* (ebenso Aelian. Var. Hist. I, p. 281). *τί κάλλιστον; ἁρμονία. τί κράτιστον; γνώμη. τί ἄριστον; εὐδαιμονία. τί δὲ ἀληθέστατον*

λέγεται; ὅτι πόνηροι οἱ ἄνθρωποι. διὸ καὶ ποιητὴν Ἱπποδάμαντὸ φασιν ἐπαινέσαι αὐτὸν, τὸν Σαλαμίνιον, ὅς ἐποίησεν·

Ὦ θεῖοι, πόθεν ἐστέ, πόθεν τοιοίδ᾽ ἐγένεσθε;
Ἄνθρωποι, πόθεν ἐστέ, πόθεν κακοὶ ὧδ᾽ ἐγένεσθε;

Ταῦτα καὶ τοιαῦτά ἐστι τὰ τούτου τοῦ γένους ἀκούσματα. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, μάλιστα τί ἐστιν.

736) Jambl. l. l. s. 83. Ἔστι δὲ αὕτη ἡ αὐτὴ τῇ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένῃ σοφίᾳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἐζήτουν, οὐ τί ἐστι τἀγαθόν, ἀλλὰ τί μάλιστα; οὐδέ, τί τὸ χαλεπόν, ἀλλὰ τί τὸ χαλεπώτατον; ὅτι τὸ αὐτὸν γνῶναι. οὐδέ, τί τὸ ῥάδιον· ἀλλὰ τί τὸ ῥᾷστον; ὅτι τὸ ἔθει χρῆσθαι. τῇ τοιαύτῃ γὰρ σοφίᾳ μετηκολουθηκέναι ἔοικε τὰ τοιαῦτα ἀκούσματα. πρότερον γὰρ οὗτοι Πυθαγόρου ἐγένοντο.

737) Jambl. l. l. Τὰ δέ, τί πρακτέον, ἢ οὐ πρακτέον, τῶν ἀκουσμάτων τοιαῦτά ἐστιν· οἷον, ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι etc.

738) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 161: Εἰώθει δὲ καὶ διὰ κομιδῇ βραχυτάτων φωνῶν μυρίαν καὶ πολυσχιδῆ ἔμφασιν συμβολικῷ τρόπῳ τοῖς γνωρίμοις ἀποφοιβάζειν. Τοιοῦτον δή ἐστι τὸ Ἀρχὴ δέ τοι ἥμισυ πάντος ἀπόφθεγμα Πυθαγόρου αὐτοῦ.

739) Jambl. l. l. s. 84: Μὴ λέγειν ἄνευ φωτός.

740) Plutarch. de liberis educand. s. XVII: Μηδὲ ζυγὸν ὑπερβαίνειν· ὅτι δεῖ τῆς δικαιοσύνης πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον, καὶ μὴ ταύτην ὑπερβαίνειν. Vergl. Porphyr. V. P. s. 42; Athen. X, s. 77, p. 453.

741) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 42: Μηδ᾽ ἐπὶ χοίνικος καθέζεσθαι, οἷον, μὴ ἀργὸν ζῆν. Plutarch l. l. Μηδὲ ἐπὶ χοίνικα καθίσαι· φεύγειν ἀργίαν. Demetrius Byzantius bei Athen. X, s. 77, p. 453: Καὶ τὰ Πυθαγόρου αἰνίγματα τοιαῦτά ἐστιν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Βυζάντιος ἐν τετάρτῳ περὶ ποιημάτων: „Καρδίαν μὴ ἐσθίειν“ ἀντὶ τοῦ ἀλυπίαν ἀσκεῖν. „Πῦρ μαχαίρᾳ μὴ σκαλεύειν“ ἀντὶ τοῦ τεθυμωμένον ἄνδρα μὴ ἐριδαίνειν. κ. τ. λ.

742) Jambl. l. l. s. 87 et s. 137: Ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας· καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ· καὶ ἡ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης τῆς φιλοσοφίας (so scheint die Stelle geordnet und emendirt werden zu müssen).

743) Jambl. l. l. s. 87: *Γελοῖον γὰρ ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθέν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ, ἢ παρὰ τῶν θεῶν· ἐπεὶ γάρ ἐστι τε θεός, καὶ οὗτος πάντων κύριος, δεῖν ὁμολογεῖται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν.*

744) Clement. Alexandr. Strom. IV, p. 543 A.: *Τί τοίνυν οἱ Πυθαγόρειοι βουλόμενοι μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι κελεύουσιν; ἐμοὶ δοκεῖ, οὐχ ὅτι τὸ θεῖον ᾤοντο μὴ δύνασθαι τῶν ἡσυχῇ φθεγγομένων ἐπαΐειν, ἀλλ' ὅτι δικαίας ἐβούλοντο εἶναι τὰς εὐχάς, ἃς οὐκ ἄν τις αἰδεσθείη ποιεῖσθαι, πολλῶν συνειδότων.*

745) Diog. Laert. VIII, s. 9: *Οὐκ ἐᾷ εὔχεσθαι ὑπὲρ ἑαυτῶν διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὸ συμφέρον.*

746) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 40: *Δύο τε μάλιστα καιροὺς παρηγγύα ἐν φροντίδι θέσθαι· τὸν μέν, ὅτε εἰς ὕπνον τρέποιτο, τὸν δέ, ὅτε ἐξ ὕπνου διανισταῖτο. ἐπισκοπεῖν γὰρ προςήκει ἐν ἑκατέρῳ τούτοιν, τά τε ἤδη πεπραγμένα καὶ τὰ μέλλοντα· τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστον λαμβάνοντα· τῶν δὲ μελλόντων πρόνοιαν ποιούμενον. πρὸ μὲν οὖν τοῦ ὕπνου ταῦτα ἑαυτῷ τὰ ἔπη ἐπᾴδειν ἕκαστον·* (Ebenso Diod. Fragm. zum 7. Buch, p. 686.)

Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προςδέξασθαι,
Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν·
Πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;

Πρὸ δὲ τῆς ἐξαναστάσεως ἐκεῖνα·

Πρῶτα μὲν ἐξ ὕπνοιο μελίφρονος ἐξυπανιστάς,
Εὖ μάλα ποιπνύειν, ὅσ' ἐν ἤματι ἔργα τελέσσεις.

Τοιαῦτα παρῄνει.

747) Jambl. l. l. s. 84: *Καὶ ἄλλα τάδε· φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν· οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν· συνανατιθέναι δέ.*

748) Jambl. l. l. s. 85: *Ἀγαθὸν οἱ πόνοι· αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν· ἐπὶ κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι.*

749) Jambl. l. l. s. 83: *Δεῖ τεκνοποιεῖσθαι· δεῖ γὰρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν.*

750) Jambl. l. l. s. 85: *Εἰς ἱερὸν οὐ δεῖ ἐκτρέπεσθαι· οὐ γὰρ πάρεργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸ θεῖον.*

751) Sogar die, dass man den rechten Schuh zuerst anziehen solle, Jambl. l. l. s. 83 med.: *ὅτι δεῖ τὸν δεξιὸν ὑποδεῖσθαι πρότερον.*

752) Jambl. l. l. s. 85: *Τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα τῶν ἀκουσμάτων ἐστί· τὰ δὲ πλεῖστον ἔχοντα μῆκος περί τε θυσίας, καθ' ἑκάστους τοὺς καιροὺς πῶς χρὴ ποιεῖσθαι, τάς τε ἄλλας καὶ περὶ μετοικήσεως τῆς ἐντεῦθεν, καὶ περὶ τὰς ταφάς, πῶς δεῖ καταθάπτεσθαι.*

753) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Εὐορκεῖν δὲ πάντων μάλιστα παραγγέλλει, ἐπεὶ μακρὸν τοὐπίσω· θεοῖς δ'οὐδὲν μακρὸν εἶναι.*

754) Jambl. de Vit. Pyth. s. 179: *Καὶ ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας, διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν, εἰδὼς μὲν ἀληθῶς ταύτην λεγομένην, εἰδὼς δὲ καὶ χρήσιμον οὖσαν εἰς τὸν φόβον τῆς ἀδικίας.* Eine *κατάβασις εἰς ᾅδου*, welche diesen Ideenkreis behandelt: eine Darstellung der Belohnung und Bestrafung in der Unterwelt und der hiermit verbundenen Seelenwanderungen und irdischen Wiedergeburten, muss Pythagoras selbst in Form eines Gedichtes geschrieben haben, dessen Erwähnung bis auf Heraklides Ponticus, Dikaearch und Klearch zurück geht (Aul. Gell. noct. attic. l. IV, c. 11 in fine). Diog. Laert. VIII, s. 4: *Τοῦτον (τὸν Πυθαγόραν) φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὑτοῦ τάδε λέγειν*, etc. Dass dies in einer Schrift geschah, erhellt aus Diog. Laert. VIII, s. 14: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι* etc., und dass diese Schrift ein Gedicht war, verräth das gleich darauf folgende Citat durch seine Spuren des epischen Versmaasses und Dialektes. Nach einem weiteren Citate des Hieronymus von Rhodus bei Diog. Laert. VIII, s. 21: *Φησὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) εἰς ᾅδου* etc., war es eine *κατάβασις εἰς ᾅδου*, und zu einem solchen Inhalte stimmen dann alle citirten Stellen. Insbesondere aber erklart sich dann die bekannte von Heraklides Ponticus citirte Stelle über des Pythagoras mehrmalige Wiedergeburten, von denen ihm durch eine besondere Gnade des Hermes die Erinnerung geblieben sey, ganz einfach als prooemium des Gedichtes, durch welches die darauf folgende Schilderung der Unterwelt motivirt wird; und was, von den Späteren wörtlich aufgefasst, als schreiender Unsinn erscheint, wird auf diese Weise, als Theil eines Gedichtes, völlig angemessene poetische Fiktion. Die Erzählung des Hermippus bei Diog. L. VIII, 41, und die Anspielung des Komikers Aristophon bei Diog. L. VIII, 38, beziehen sich dann auch auf dieses Gedicht.

755) Jambl. l. l. s. 85: *Θυειν χρη ἀνυπόδετον, καὶ πρὸς τὰ ἱερα προςιέναι.*

756) Diogen. Laert. l. VIII, s. 33: *Τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν καὶ ἥρωσιν, (ἀλλὰ) μὴ τὰς ἴσας· θεοῖς ἀεὶ, ἥρωσι δὲ ἀπὸ μέσου ἡμέρας.*

757) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 38: *Καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν, τοῖς δὲ χθονίοις ἄρτια.*

758) Diog. Laert. l. l. s. 33: *Τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν . . . μετ' εὐφημίας, λευχειμονοῦντας καὶ ἁγνεύοντας· τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν, καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.* Eben so bei Jambl. de Vit. Pyth. s. 149: *ἐχρῆτο δὲ καὶ εὐφημίᾳ πρὸς τοὺς κρείττονας, καὶ ἐν παντὶ καιρῷ μνήμην ἐποιεῖτο καὶ τιμὴν τῶν θεῶν* (statt *τιμῶν*), *ὥστε καὶ περὶ τὸ δεῖπνον σπονδὰς ἐποιεῖτο τοῖς θεοῖς, καὶ παρήγγελλεν ἐφ' ἡμέρᾳ ἑκάστῃ ὑμνεῖν τοὺς κρείττονας.* In beiden Stellen scheint, dem Zusammenhang gemäss, *εὐφημία* eine besondere Art von Gebeten zu bezeichnen: Lobgebet, Preissagung, und nicht blos Worte boni ominis.

759) Lobeck Aglaopham. p. 401: Arrianus (Alex. V, 2, 295) Macedones narrat hedera se coronasse *ἐφυμνοῦντας καὶ Διόνυσόν τε καὶ τὰς ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλοῦντας*, quorum specimen cernitur in Ovid. Metam. IV, 11.

760) Jambl. de Vit. Pyth. s. 152: *Ἀφροδίτῃ δὲ θυσιάζειν ἕκτῃ, Ἡρακλεῖ δεῖν θυσιάζειν ὀγδόῃ τοῦ μηνὸς ἱσταμένου*

761) Jambl. de Vit. Pyth. s. 110: *Εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει* (*διὰ τῆς μουσικῆς*). *τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν. ἥπτετο δὲ περὶ τὴν ἐαρινὴν ὥραν τῆς τοιαύτης μελῳδίας. ἐκάθιζε γὰρ ἐν μέσῳ τινὰ λύρας ἐφαπτόμενον, καὶ κύκλῳ ἐκαθίζοντο οἱ μελῳδεῖν δυνατοί. καὶ οὕτως ἐκείνου κρούοντος συνῇδον παιῶνάς τινας, δι' ὧν εὐφραίνεσθαι καὶ ἐμμελεῖς καὶ εὔρυθμοι γίνεσθαι ἐδόκουν.*

762) Lobeck Aglaoph. I, p. 411 sq. ibid p. 427.

763) Jambl. de Vit. Pyth s. 152: *Λέγειν δὲ αὐτὸν τοῖς σπένδειν.* Beim Mittagessen waren Trank und Brandopfer verbunden, s. 98, *ἀθροισθέντων δὲ τῶν συσσιτούντων γίνεσθαι σπονδάς τε καὶ θυσίας θυμιάτων τε καὶ λιβανωτοῦ* (also nur Raucherungen). Jambl. l. l. s. 150: *Ζῶα δὲ αὐτὸς οὐκ ἔθυεν, οὐδὲ τῶν θεωρητικῶν φιλοσόφων οὐδείς.* Diog. Laert. VIII, s. 20: *Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις.* Idem s. 22: *σφάγιά τε θεοῖς προσφέρειν κωλύειν.*

764) Jambl. l. l. s. 150: *Τοῖς δὲ ἄλλοις τοῖς ἀκουσματικοῖς ἢ τοῖς πολιτικοῖς προςτέτακται σπανίως ἔμψυχα θύειν, ἢ ἀλεκτρυόνα, ἢ ἄρνα, ἢ ἄλλο τι τῶν νεογνῶν.* Aehnlich Diog. Laert. VIII, s. 20.

765) Jambl. de Vit. Pyth. s. 85: *Εἰς μόνα τῶν ζώων οὐκ εἰςέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, ἃ θέμις ἐστὶ τυθῆναι.*

766) Diog. Laert. VIII, s. 20: *Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις. Οἱ δέ φασιν ὅτι ἀλέκτορσι μόνον καὶ ἐρίφοις καὶ γαλαθηνοῖς, ἥκιστα δὲ ἄρνασιν.* Jambl. de Vit. Pyth. s. 150: *Βοῦς δὲ μὴ θύειν.* s. 84: *Μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν· ἱερὸς γὰρ τοῦ μηνός.*

767) Jambl. l. l. s. 150: *Ἐπέθυε δὲ θεοῖς λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία καὶ τἄλλα θυμιάματα.*

768) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Σπένδειν δὲ πρὸ τραπέζης παρακαλεῖ Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἡρακλέους καὶ Διοςκούρων.*

769) Jambl. l. l. s. 84: *Σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῆς κύλικος, οἰωνοῦ ἕνεκα, καὶ ὅπως μὴ μαίνηται.*

770) Jambl. de Vit. Pyth s. 149: *Ἐσθῆτι δὲ ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ· ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς καὶ καθαροῖς· εἶναι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα λινᾶ. κῳδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο καὶ τοῖς ἀκροαταῖς δὲ τουτο τὸ ἔθος παρέδωκεν.* Dasselbe wird von den Pythagoreern ausgesagt, s. 100. Geradezu das Gegentheil findet sich bei Diog. Laert. VIII, s. 19: *Στολὴ δὲ αὐτῷ λευκή, καθαρά, καὶ στρώματα λευκὰ ἐξ ἐρίων. Τὰ γὰρ λινᾶ οὔπω εἰς ἐκείνους ἀφῖκτο τοὺς τόπους.* Dies beweist aber Nichts. Denn es wird ja keineswegs gesagt, dass Pythagoras Linnen getragen habe, weil es allgemeine Landestracht gewesen; sondern im Gegentheil die Linnentracht in der pythagoreischen Schule wird erwähnt, gerade weil sie etwas Eigenthümliches, von der gewöhnlichen Landessitte Abweichendes war.

771) Appulej. Apol. p. 495 gibt dies als Grund an, warum wollene Gewänder als unrein gallen: Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta jam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est. Vgl. Varro de ling. lat. VI, 5: Scortea ea, quae ex corio et pellibus sunt facta; inde in aliquot sacris et sacellis scriptum habemus: Ne quid scorteum adhibeatur, ne quid morticinum.

772) Jambl. de Vit. Pyth. s. 100: *Περὶ δὲ θήραν οὐ*

δοκιμάζειν καταγίνεσθαι, οὐδὲ χρῆσθαι τοιούτῳ γυμνασίῳ. Pythagoras selbst vermied die Köche und Jäger als unrein. Porphyr. V. P. s. 9.

773) Jambl. l. l. s. 98: *Μετὰ δὲ περίπατον λουτρῷ χρῆσθαι λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾶν.*

774) Jambl. de Vit. Pyth. s. 153: *Κρουνῷ ἢ θαλάττῃ περιῤῥαίνεσθαι, τῷ πρώτῳ γενομένῳ καὶ καλλίστῳ τῶν ὄντων.*

775) Jambl. l. l. s. 83: *ὅτι οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδούς, οὐδὲ εἰς περιῤῥαντήριον ἐμβάπτειν, οὐδὲ ἐν βαλανείῳ λούεσθαι· ἄδηλον γὰρ ἐν πᾶσι τούτοις, εἰ καθαρεύουσιν οἱ κοινωνοῦντες;* also ohne alle symbolische Nebenbedeutung.

776) Jambl. l. l. s. 84: *Ἐν δακτυλίῳ μὴ φέρειν σημεῖον θεοῦ εἰκόνα, ὅπως μὴ μιαίνηται. ἄγαλμα γάρ, ὅπερ δεῖ φυτεῦσαι ἐν τῷ οἴκῳ.*

777) Plutarch de liber. educ. s. XVII: *Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν· ἀντὶ τοῦ, προχείρως οὐ δεῖ συναλλάσσειν;* eine unbegründete moralische Auslegung des Verbotes.

778) Jambl. de Vit. Pyth. s. 257: *Ἐπὶ δὲ τῷ μόνοις τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιὰν ἐμβάλλειν, ἑτέρῳ δὲ μηδενὶ τῶν οἰκείων, πλὴν τῶν γονέων, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.*

779) Jambl. de Vit. Pyth. s. 106: *Καθ' ὅλον δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια, ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειώσεως·* s. 107. *καὶ τὰ πρὸς εὐάγειαν δὲ ἐναντίως ἔχοντα καὶ ἐπιθολοῦντα τῆς ψυχῆς τὰς καθαρότητας.*

780) Jambl. l. l. s. 107: *Ἰδίᾳ δὲ τοῖς θεωρητικωτάτοις τῶν φιλοσόφων καὶ ὅτι μάλιστα ἀκροτάτοις καθάπαξ περιῄρει τὰ περιττὰ καὶ ἄδικα τῶν ἐδεσμάτων, μήτε ἔμψυχον μηδὲν μηδέποτε ἐσθίειν εἰσηγούμενος, μήτε οἶνον ὅλως πίνειν* (*ἀοινία* s. 69), *μήτε θύειν ζῷα θεοῖς.* s. 108. *καὶ αὐτὸς* (*Πυθαγόρας*) *οὕτως ἔζησεν ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ τοὺς ἀναιμάκτους βωμοὺς προςκυνῶν.* Dasselbe berichtet von Pythagoras Eudoxus bei Porphyr. Vit. Pyth. s. 7, Strabo. XV, 1, 65, p. 716. Die Beobachtung dieser Opfer- und Speisegesetze wird als etwas den Zeitgenossen Auffallendes vielfach erwähnt: Diog. Laert. VIII, 13. 20. 22. Jambl. V. P. 54. 68. Plutarch. de esu carn. init. Strabo VII, 1, 5, p. 298; Sext. Emp. adv. math. IX, 127 sq.; Cic. de nat. Deor. III,

36, 88; de Rep. III, 8; und war für die Komiker ein Gegenstand der Verspottung: Diog. Laert. VIII, 37; Athenaeus IV, 161 sq.

781) Jambl. l. l. s. 109: *Τοῖς μέντοι ἄλλοις ἐπέτρεπε τινῶν ζώων ἅπτεσθαι, ὅσοις ὁ βίος μὴ πάνυ ἦν ἐκκεκαθαρμένος καὶ ἱερὸς καὶ φιλόσοφος. καὶ τούτοις χρόνον τινὰ τῆς ἀποχῆς ὡρισμένον.* s. 9. *παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζώων θυσίμων ἱερείων.*

782) Jambl. l. l. s. 109: *Ἐνομοθέτησε δὲ τοῖς αὐτοῖς καρδίαν μὴ τρώγειν, ἐγκέφαλον μὴ ἐσθίειν, καὶ τούτων εἴργεσθαι πάντως τοὺς Πυθαγορικούς.*

783) Jambl. l. l. s. 109: *καὶ μελανούρου δὲ ἀπέχεσθαι παρήγγελλε· χθονίων γάρ ἐστι θεῶν· καὶ ἐρυθρῖνον μὴ προςλαμβάνειν, δι᾿ ἕτερα τοιαῦτα αἴτια.*

784) Jambl. serm. protrept. c. ultim. pag. 379, symbol. 39: *Ἐμψύχων ἀπέχου.*

785) Ibidem symb. 37 et 38 (pag. 377) *κυάμων ἀπέχου. μολόχην μεταφύτευε μὲν, μὴ ἔσθιε δέ.*

786) Jambl. de Vit. Pyth. s. 106: *Κατ᾿ ἄλλον δὲ αὖ τρόπον καὶ τῶν νομιζομένων εἶναι ἱερῶν σφόδρα ἀπέχεσθαι παρήγγελλεν, ὡς τιμῆς ἀξίων ὄντων, ἀλλ᾿ οὐχὶ τῆς κοινῆς καὶ ἀνθρωπίνης χρήσεως.*

787) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *κυπαρισσίνην δὲ μὴ δεῖν κατασκευάζεσθαι σορὸν ὑπαγορεύει, διὰ τὸ κυπαρίσσινον γεγονέναι τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον.*

788) Jambl. de Vit. Pyth. s. 84: *μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν. ἱερὸς γὰρ τοῦ μηνός.*

789) S. Note 683. Dass die ägyptischen Priester keine Fische assen, sagt Herodot II, 37.

790) Jambl. l. l. s. 109: *οὕτως καὶ μαλάχης εἴργεσθαι ἐκέλευεν, ὅτι σημάντρια συμπαθειῶν οὐρανίων πρὸς ἐπίγεια;* d. h. wie Jambl. protrept. Symb. 38 sagt: *ὅτι συντρέπεται τῷ ἡλίῳ.*

791) Jambl. l. l. s. 109: *καὶ κυάμων ἀπέχεσθαι, διὰ πολλὰς ἱερὰς αἰτίας.* Eben so bei Diog. Laert. VIII, s. 33: *ἀπέχεσθαι . . . κυάμων, καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες πολλὰς ἱερὰς αἰτίας.* Auch Callimachus (bei A. Gell. IV, 11) gibt dies als ein Gebot des Pythagoras an:

Καὶ κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν καὶ ἄναιμον ἔδεσθαι
Κἀγώ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγω.

(*καὶ ἄναιμον* statt des sinnlosen *ἀνιώντων* des gewöhnlichen Textes, nach der Verbesserung des Stephanus). Wie hoch aber Pythagoras dies Gebot gehalten wissen wollte, erhellt aus den bekannten orphischen Versen (Didymus in Geoponic. II, 35, p. 183).

Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε, und:
Ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων;

deren ersten Gellius übrigens dem Empedokles zuschreibt (l. l. s. 9), was aber für unsern Zweck gleichgültig ist, da das Verbot der Bohnen in der pythagoreischen Schule jedenfalls dadurch bewiesen wird. Dass auch die ägyptischen Priester ebenfalls keine Bohnen assen, eben so wenig wie Fische, ist aus der oben citirten Stelle des Herodot (II, 37) bekannt; auch legen schon die Alten (Plutarch. Sympos. VIII, 8, 2) diesen und anderen Ritual-Gesetzen des Pythagoras ägyptischen Ursprung bei. Da Pythagoras selbst ägyptischer Priester war, so spricht also auch dies für die geschichtliche Richtigkeit der Nachricht. Trotz des Widerspruchs des Aristoxenus (bei Gell. l. l. s. 4) steht also wohl die wirkliche Existenz des Gebotes fest. Des Aristoxenus entgegengesetzte Angabe bei Gell. l. l.: Aristoxenus musicus in libro, quem de Pythagora reliquit, nullo saepius legumento Pythagoram dicit usum, quam fabis: quoniam is cibus et subduceret sensim alvum et laevigaret, erklärt sich wohl nur so, dass er auf Pythagoras selbst die Bräuche der späteren Pythagoreer übertrug, die er noch persönlich gekannt hatte, und die jenem weiteren aus der Krotonischen Aerzteschule hervorgegangenen Anhängerkreise angehörten, nicht aber der eigentlichen pythagoreischen Schule selbst, die um diese Zeit längst zu existiren aufgehört hatte. Dieser weitere Anhängerkreis war aber an das ganze, strenge Cärimonialgesetz der früheren engeren Schule gar nicht gebunden gewesen, und es begreift sich leicht, dass mit dem Verfall der Schule selbst die wenigen, von Pythagoras diesem weiteren Anhängerkreis, wie wir oben gesehen haben, vorgeschriebenen Ritualien nun auch nicht mehr gehalten wurden.

792) Dies scheinen mir, ihrer Uebereinstimmung mit dem im Texte angegebenen allgemeinen Grunde wegen, die einzigen richtigen *ἱεραὶ αἰτίαι* zu seyn, von denen oben die Rede war, propter quas, wie Lobeck sagt (Aglaoph. p. 254), Pythagorei fabis, pisis et cicer-

culis abstinebant; nämlich weil sie zu den Todten-Bräuchen und den Leichen-Mahlen verwendet wurden, „quarum inter fercula lupini quoque erant, ob id ferales dicti, et Pythagoreis interdicti" (Lucian. Ver. Hist. II, 28). Diesen Grund gibt schon Plinius (hist. nat. XVIII, c. 30) an: Quin et prisco ritu fabacia suae (peculiaris) religionis Diis in sacro est. . . . . Ob haec Pythagorica sententia damnata (prohibita): ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae (leg. animis) sint in ea (leg. sancita; es ist doch wohl der grobe Unsinn eher einer Verderbniss der Stelle, als dem Autor selbst zuzuschreiben;) qua de causa parentando utique assumitur. Die von Lobeck beigebrachten Beweisstellen sind folgende: Lydus de mens. p. 77: *κύαμοι εἰς τοὺς τάφους ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων.* Festus: Fabam nec tangere nec nominare flamini Diali licet, quia creditur ad mortuos pertinere; nam et Lemuralibus jacitur larvis et parentalibus adhibetur sacrificiis. De ervo Plutarchus: *οἱ Τράλλεις τὸν ὄροβον καθαρτῆρα καλοῦσι καὶ χρῶνται πρὸς τὰς ἀφοσιώσεις καὶ καθαρμούς;* idemque in V. Crass. XIX *φακοὺς καὶ ἅλας Ῥωμαῖοι προτίθενται τοῖς νέκυσι*, quae omnia confirmant, fabae et cetera genera quantum religionis habuerint." Aus Hoch- und Heilighaltung also, weil die Bohnen zum Ritual des Todten-Dienstes gehörten, und nicht aus Abscheu, wie man schon im Alterthum irriger Weise glaubte, vermied man den Genuss der Bohnen. Es verhält sich ganz so, wie Lucian (vitar. auct. s. 6) den Pythagoras sagen lässt; Pyth.: *ψυχήιον μὲν οὐδὲ ἔν τι σιτέομαι· τὰ δ'ἄλλα, πλὴν κυάμων.* Mercator: *Τίνος εἵνεκα; ἢ μυσάττῃ τοὺς κυάμους;* Hast Du denn Abscheu vor den Bohnen? Pyth.: *Οὐκ· ἀλλ' ἱεροί εἰσι.* O nein; im Gegentheil sie sind mir heilig. Aus ihrer Verwendung zum Todtendienst erklären sich nun alle anscheinenden Widersprüche, dass sie z. B. bei keinem anderen Kulte oberirdischer Gottheiten angewendet wurden, und dort für unrein galten, wie aus der obigen Stelle des Festus erhellt, und dass sie doch bei dem orphischen Weihedienst des Dionysos und bei den Eleusinien vorkamen, obgleich sie nicht zu den eigentlichen Cerealien gerechnet und nicht auf die Demeter zurückgeführt wurden: Pausan. I, 37, s. 3: *Τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν. ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν, ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Denn beide Gottheiten, Dionysos sowohl, wie Demeter, waren unterweltliche. Andere von den Alten angegebene Gründe (die Diog. Laert. VIII, 34 aus der aristotelischen

Schrift περὶ τῶν κυάμων zusammenstellt), z. B. diätetische (Cic. de divin. I, s. 62) und medicinische (Clem. Alex. Strom. III, 435, D) oder ganz unsinnig mystische (Origen. philos. p. 8; Porphyr. V. P. s. 43 sqq.) bedurfen also keiner besonderen Widerlegung.

793) Jambl. l. l. s. 86: Τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν συμφέρει. Ebenso Diog. Laert. VIII, 35: ἄρτον μὴ καταγνύειν· οἱ δὲ (ἑρμηνεύουσι) πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν.

794) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: Τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε. Dass es weisse linnene Gewänder waren, berichtet, wie wir sahen, Herodot.

795) Plin. Hist. Nat. XXXV, 46. Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere: sicut M. Varro, Pythagorico modo, in myrti et oleae atque populi nigrae foliis.

796) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: Κυπαρισσίνην δὲ μὴ δεῖν κατασκευάζεσθαι σωρὸν ὑπαγορεύει, διὰ τὸ κυπαρίσσινον γεγονέναι τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον. Eben so Diog. Laert. VIII, 10, nach Hermipp. Jambl. l. l. s. 154: κατακαίειν δὲ οὐκ εἴα τὰ σώματα τῶν τελευτησάντων, Μάγοις ἀκολούθως, μηδενὸς τῶν θείων τὸ θνητὸν μεταλαμβάνειν ἐθελήσας.

797) Aristoteles ἐν τῷ περὶ τῶν κυάμων, nach Diogen. Laert. VIII, s. 34; vgl. Porphyr. de V. P. s. 41; Aristoxenus: πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, nach Jamblich. s. 101 vgl. mit Stob. ecl. phys. I, 6, 18; der Pythagoriker Androkydes, ὁ περὶ τῶν συμβόλων γράψας, nach den theol. arithm p. 41; Alexander Polyhistor ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων, bei Clem. Alex. Strom. I, 304, B. Anaximander von Milet ein jungerer jonischer Geschichtschreiber (Diog. Laert. II, 1, 5) in einer ἐξήγησις συμβόλων Πυθαγορείων nach Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος. Den Παιδευτικός des Pythagoras erwähnt Diog. Laert. VIII, s. 6.

798) Hierocl. comm. in aur. carm. p. 9: ed. Oxon. Ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης. p. 10: Ταῦτα δὲ πέφυκεν ἀρετὴ καὶ ἀλήθεια μάλιστα ἀπεργάζεσθαι, ἡ μὲν τὴν ἀμετρίαν τῶν παθῶν ἐξορίζουσα, ἡ δὲ τὸ θεῖον εἶδος τοῖς εὐφυῶς ἔχουσι προσκτωμένη. p. 11: Καὶ πρῶτά γε τὰ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς παρατίθεται παραγγέλματα, πρῶτον γὰρ δεῖ τάξαι τὴν ἐν ἡμῖν ἀλογίαν τε καὶ ῥᾳθυμίαν· ἔπειτα οὕτως

ἐπιβαλεῖν τῇ τῶν θείων γνώσει. p. 14: *Διὸ καὶ ἐν ταῖς Πυθαγορικαῖς ὑποθήκαις τὰ τῶν ἀρετῶν παραγγέλματα πρῶτα παραδίδωσιν, παιδαγωγῶν ἀπὸ τῆς περὶ τὸν βίον ἀρετῆς χρήσεως πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν* (i. e. *πρὸς ἀλήθειαν, τὴν τῶν θείων γνῶσιν*, zur theoretischen Philosophie, denn in diese höhere Erkenntniss wird im Vorhergehenden die Gottähnlichkeit ausdrücklich gesetzt.)

799) Plutarch. sympos. VIII, c. 2: *Αἰγυπτίων δὲ τοῖς σοφοῖς συγγενέσθαι πολὺν χρόνον ὁμολογεῖται, ζηλῶσαί τε πολλὰ καὶ δοκιμάσαι μάλιστα τῶν περὶ τὰς ἱερατικὰς ἁγιστείας.*

800) Jambl. de Vit. Pyth. s 64: *Τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγένοντο.* Cf. Plutarch. de virt. moral. c. 3; Strab. I, c. 2, s. 3, p. 16; X, c. 3, s. 10, p. 468.

801) Jambl. de Vit. Pyth. s. 110: *Εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προςηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν.*

802) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 33: *κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευε, ... τοὺς μὲν ἐπῳδαῖς καὶ μαγείαις, τοὺς δὲ μουσικῇ. ἦν γὰρ αὐτῷ μέλη καὶ πρὸς νόσους παιώνια, ἃ ἐπᾴδων ἀνίστη τοὺς κάμνοντας.* Ebenso Jambl. s. 114 in fin.

803) Jambl. l. l. s. 111 u. 224: *Καὶ εἶναί τινα μέλη πρὸς τὰς τῆς ψυχῆς πεποιημένα πάθη, πρός τε ἀθυμίας καὶ δηγμούς, ἃ δὴ βοηθητικώτατα ἐπενενόητο· καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρός τε τὰς ὀργάς, καὶ πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ πρὸς πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς ψυχῆς· εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιίας ἐξευρημένον.*

804) Jambl. l. l. s. 114. Plutarch. de Isid. et Osir. c. 81. Cic. Tuscul. IV, 2. Quinctil. inst. or. IX, c. 4, s. 12.

805) Clement. Alexandr. Stromat. I, p. 364, ed. Potter: *Μέλος πρῶτος περιέθηκε τοῖς ποιήμασι.*

806) Plutarch de music. V in fin. *Τινὰς δὲ τῶν νόμων τῶν κιθαρῳδικῶν, τῶν ὑπὸ Τερπάνδρου πεποιημένων, Φιλάμμωνά φασι τὸν ἀρχαῖον, τὸν Δελφὸν, συστήσασθαι;* diese Stelle leidet allerdings keine andere Erklärung, als die im Text gegebene. Dass aber zu

Terpanders Zeit die Weisen der Alten, z. B. des Orpheus, noch vorhanden waren, erhellt aus andern Stellen, z. B. Plutarch. l. l. V: *Ἐζηλωκέναι δὲ τὸν Τέρπανδρον Ὁμήρου μὲν τὰ ἔπη, Ὀρφέως δὲ τὰ μέλη. ὁ δ' Ὀρφεὺς οὐδένα φαίνεται μεμιμημένος· οὐδεὶς γάρ πω γεγένητο, εἰ μὴ τῶν αὐλῳδικῶν ποιηταί· τούτοις δὲ κατ' οὐθὲν τὸ Ὀρφικὸν ἔργον ἔοικε.*

807) Plutarch. l. l. III. *Καὶ γὰρ τὸν Τέρπανδρον, ἔφη* (*Ἡρακλείδης*), *κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμων, κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα, ᾄδειν ἐν τοῖς ἀγῶσιν.*

808) Clement. Alex. Strom. VI, p. 784:

Ζεῦ, πάντων ἀρχά, πάντων ἁγήτωρ,
Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν.

809) Vierstimmige Gesänge hatte schon Terpander komponirt; Plutarch. l. l. IV: *ἀλλὰ μὴν καὶ Τετραοίδιον.*

810) Plutarch l. l. IX u. X.

811) Jambl. l. l. s. 111: *ὀργάνῳ δὲ χρῆσθαι λύρᾳ· τοὺς γὰρ αὐλοὺς ὑπελάμβανεν ὑβριστικόν τε καὶ πανηγυρικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐλευθέριον τὸν ἦχον ἔχειν.*

812) Jambl. l. l. s. 112 u. 195. Sext. Emp. adv. Math. l. VI, 8.

813) Jambl. l. l. s. 111 in fin.: *Χρῆσθαι δὲ καὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς.* Dass nicht blos vom Recitiren solcher ausgewählten Stellen die Rede ist, sondern vom Singen derselben mit Lyrabegleitung, erhellt aus Porphyr. de Vit. Pyth. s. 26: *καὶ τῶν Ὁμηρικῶν στίχων ἐκείνους* (den Tod des Euphorbos Il. XVII, 51—60) *μάλιστα ἐξύμνει, καὶ μετὰ λύρας ἐμμελέστατα ἀπέπεμπεν.*

814) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 32: *Τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς* (Pythagoras nämlich) *ἕωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἁρμοζόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τέ τινας Θαλήτα* (statt *Θάλητος;* die gewöhnliche Verwechslung der Namen *Θαλῆς* und *Θαλήτας*).

815) Jambl. de Vit. Pyth. s. 111: *Χρῆσθαι δὲ καὶ ὀρχήσεσιν.*

816) Procli comment. ad Euclid, l. II, p. 19, in der bekannten Stelle, welche die Geschichte der Mathematik bis auf Euklid darstellt. Ἐπὶ δὲ τούτοις Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν, ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀΰλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος.

817) Denn dies ist der Sinn der bekannten Nachricht bei Plato (Phaedr. p. 274, m.). Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν, αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεῦθ· τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν. Vgl. Diogen. Laert. prooem. s. 11: Λέγουσι δὲ καὶ (οἱ Αἰγύπτιοι) ὡς αὐτοὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρολογίαν καὶ ἀριθμητικὴν ἀνεῦρον. Aristot. metaph. I, 1 in fin: Περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν. Von der Geometrie sagen dasselbe Herodot, Strabo und Diodor. Herod. II, 109: Δοκέει δέ μοι ἐνθεῦτεν (ἐν Αἰγύπτῳ) γεωμετρίη εὑρεθεῖσα ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπανελθεῖν. Strab. l. XVII, c. 1, p. 417: Ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὴν γεωμετρίαν συστῆναί φασιν, indem er die Ueberschwemmungen des Nil als die Veranlassung zur Ausbildung der Geometrie angibt. Diod. Sic. I, 69: Λέγουσι τοίνυν Αἰγύπτιοι παρ' αὐτοῖς τήν τε τῶν γραμμάτων εὕρεσιν γενέσθαι καὶ τὴν τῶν ἄστρων παρατήρησιν· πρὸς δὲ τούτοις τά τε περὶ τὴν γεωμετρίαν θεωρήματα καὶ τῶν τεχνῶν (wie das lateinische ars liberalis auch Bezeichnung der Wissenschaften, z. B. Rhetorik, Grammatik) τὰς πλείστας εὑρεθῆναι. Diog. Laert. VIII, s. 11 führt die ersten Anfänge der Geometrie sogar bis in die Vorzeit Aegyptens zurück, indem er sie dem König Moeris zuschreibt. Ebenso Jambl. de Vit. Pyth. s. 158: Λέγουσι δὲ γεωμετρίας αὐτὸν (Πυθαγόραν) ἐπὶ πλεῖον ἐπιμεληθῆναι· παρ' Αἰγυπτίοις γὰρ πολλὰ προβλήματα γεωμετρίας ἐστίν, ἐπείπερ ἐκ παλαιῶν ἔτι καὶ ἀπὸ θεῶν διὰ τὰς Νείλου προςθέσεις τε καὶ ἀφαιρέσεις ἀνάγκην ἔχουσι πᾶσαν ἐπιμετρεῖν ἣν ἐνέμοντο γῆν Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι. διὸ καὶ γεωμετρία ὠνόμασται. πάντα δὲ τὰς περὶ τὰς γραμμὰς θεωρήματα ἐκεῖθεν ἐξηρτῆσθαι δοκεῖ. Dasselbe unter Anführung desselben Grundes sagt auch Proclus in seinem Commentar zu Euclids Elementen, l. II, c. 4. Desgleichen Servius ad Virgil. Eclog. III, 41. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 6: Ἔτι δὲ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ

πλείους τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν· γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους, τὰ δὲ περὶ ἀριθμούς τε καὶ λογισμούς, Φοίνικας, Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα. Ebenso Julian. apud Cyrill. l. V: Ἡ δὲ περὶ τὴν γεωμετρίαν (θεωρία) ἀπὸ τῆς γεωδαισίας τῆς ἐν Αἰγύπτῳ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα πρὸς τοσοῦτον μέγεθος ηὐξήθη.

818) Aristot. metaphys. I, 1 in fin.: Διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἠφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

819) Diogenes bei Jambl. de Vit. Pyth s. 88: Τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον, οὐδὲν ἧττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας εἰδότας τί δεῖ πράττειν. Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύχανε, καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν. Dieselbe Nachricht, theilweise ausführlicher, theilweise verstümmelt, findet sich auch in dem erst von Villoison edirten dritten Buche desselben Jamblichischen Werkes (Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λόγος τρίτος). Villois. Anecdota graec. p. 216.

820) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 47: Μαθήμασι τοίνυν, καὶ τοῖς ἐν μεταιχμίῳ σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων θεωρήμασι προεγύμναζε κατὰ βραχὺ πρὸς τὰ ὄντως ὄντα . . . . τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς. Dieselbe Ansicht auch bei Jamblich (Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λογ. γ. Villois. Anecd. p. 214) Ἔτι δὲ τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀρχὰς γνωρίμους λαμβάνουσαι (αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστημαί) καὶ δι' αὐτῶν πιστάς, οὕτω ποιοῦνται τοὺς ὑπὲρ τούτων συλλογισμούς, ὥστ' εἶναι παράδειγμα τοῖς βουλομένοις ἀκριβῶς τι συναγαγεῖν τὰς ἐν τούτοις ἀποδείξεις. διόπερ ἁρμόττειν ἂν δόξειε τοῖς οἰομένοις τὴν μὲν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν διαγωγὴν καθ' αὑτὴν αἱρετὴν εἶναι, τὴν δ' ἐπὶ τὰ μαθήματα θεωρίαν οἰκεῖαν καὶ συγγενῆ φιλοσοφίᾳ. εἰκότως ἄρα διὰ ταῦτα πάντα ἐτίμων τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδὴν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου θεωρίαν αὐτὴν ποικίλως συνέταττον. Der wirklich streng mathematische Charakter der pythagoreischen Philosophie steht also ausser allem Zweifel, und es wäre nur zu wünschen, dass Jamblich, wie die meisten Neu-

platoniker, selbst Mathematiker, von diesem wohlthätigen Einfluss der Mathematik an seinem eigenen Denken mehr verspüren liesse.

821) *Οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰςίτω.*

822) Diogen. Laert. VIII, s. 11: *Τοῦτον (τὸν Πυθαγόραν) καὶ γεωμετρίαν ἐπὶ πέρας ἀγαγεῖν· Μοίριδος πρῶτον εὑρόντος τὰς ἀρχὰς τῶν στοιχείων αὐτῆς, ὥς φησιν Ἀντικλείδης ἐν δευτέρῳ περὶ Ἀλεξάνδρου.*

823) Vitruv. l. IX, praefat. s. 6 u. 7: Item Pythagoras normam sine artificis fabricationibus inventam ostendit, et quam magno labore fabri normam facientes vix ad verum perducere possunt, id rationibus et methodis emendatum ex ejus praeceptis explicatur. Namque si sumantur regulae tres, e quibus una sit pedes tres, altera pedes quatuor, tertia pedes quinque, haeque regulae inter se compositae tangant alia aliam suis cacuminibus extremis schema habentes trigoni, deformabunt normam emendatam. Ad eas autem regularum singularum longitudines si singula quadrata paribus lateribus describantur, quod erit pedum trium latus, areae habebit pedes novem; quod erit quatuor, sexdecim; quod quinque erit, viginti quinque. Ita quantum areae pedum numerum duo quadrata ex tribus pedibus longitudinis laterum et quatuor efficiunt, aeque tantum numerum unum ex quinque descriptum. Id Pythagoras cum invenisset, non dubitans a Musis se in ea inventione monitum, maximas gratias agens, hostias dicitur iis immolavisse. Ea autem ratio quemadmodum in multis rebus et mensuris est utilis, etiam in aedificiis, in scalarum aedificationibus, uti temperatas habeant graduum librationes, est expedita. Plutarch: Non posse suav. vivi sec. Epic. c. XI: *Πυθαγόρας ἐπὶ τῷ διαγράμματι βοῦν ἔθυσεν, ὥς φησιν Ἀπολλόδοτος*

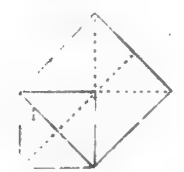
Ἡνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρετο γράμμα
Κεῖνο, ἐφ' ᾧ λαμπρὴν ἤγετο βουθυσίην.

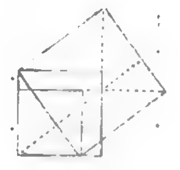
εἴτε περὶ τῆς ὑποτεινούσης, ὡς ἴσον δύναται ταῖς περιεχούσαις τὴν ὀρθὴν, εἴτε πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς. Ein ähnliches Opfer berichtet Diogenes Laertius (I, s. 24) auch von Thales wegen Auffindung des Satzes, dass jedes in einen Halbkreis eingezeichnete Dreieck ein rechtwinkliges ist. Es sieht also fast so aus, als ob dieses Opfer auf Pythagoras nur deshalb übertragen worden sei, weil der von ihm aufgefundene Satz seiner grösseren Wichtigkeit wegen eine solche Ehre in noch weit höherem Grade verdiene. Aus diesem wahrscheinlich also der späteren aus-

schmückenden Sage angehörigen Stier-Opfer machen nun Diogenes Laertius und Athenäos gar eine Hetakombe. Diogen. Laert. VIII, s. 12: *Φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος ὁ λογιστικὸς ἑκατόμβην θῦσαι αὐτὸν, εὑρόντα ὅτι τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου ἡ ὑποτείνουσα πλευρὰ ἴσον δύναται ταῖς περιεχούσαις.* Vgl. Athen. Deipnosoph. X, 418 f. Cicero, der dieselbe Nachricht erzählt (de natur. Deor. III, c. 36, s. 88) nimmt natürlich bei der bekannten grundsätzlichen Enthaltung des Pythagoras von allen blutigen Opfern auch an diesem mit Recht Anstoss, und Porphyr lässt aus demselben Grunde den geopferten Ochsen aus Waizenmehl bestehen: Porphyr. de Vit. Pyth. s. 36: *Ἐβουθύτησε δέ ποτε σταίτινον, ὥς φασι, βοῦν, οἱ ἀκριβέστεροι, ἐξευρὼν τοῦ ὀρθογωνίου τὴν ὑποτείνουσαν ἴσον δυναμένην ταῖς περιεχούσαις.* Auch Proclus endlich in seinem Kommentar zu Euklids Elementen (I, 47, p. 111 ed. Basil.) gibt denselben Bericht mit denselben Nebenzugen, indem er, als einer alten Ueberlieferung gemäss, den Satz, wie ihn Euklid aufstellt, auf die Pythagoreer zurückführt. An dem Faktum selbst, dass Pythagoras den magister matheseos, wie er bei Euklid vorkommt, zuerst aufgestellt habe, ist also gar nicht zu zweifeln.

824) S. Proclus in seinem Kommentar an der oben angeführten Stelle p. 111. ed. Basil. zu Eucl. Elem I, prop. 47.

825) Unter den blos auf die Theorie der Parallel-Linien gegrundeten Beweisen möchte der mit folgender einfacher Konstruktion der elementarste seyn:





Die erste Figur stellt die Quadrate des gleichschenklichen Dreiecks mit inkommensurabeln Seiten dar; die andere die des ungleichseitigen mit kommensurabelen; in unserer Figur mit den Seiten 3, 4, 5. Die Hülfskonstruktion setzt Nichts voraus als das Ziehen, respektive das Verlängern von Parallelen. Die Beweisführung stützt sich nur auf den Satz, dass Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe, die also ein und dasselbe Paar von

Parallel-Linien einschliesst, gleich sind. Die übrigen Eigenschaften der Hülfslinien ergeben sich als einfache Konsequenzen.

826) Procli commentar. in Euclid. Elem. I, 47 ed. Basil. p. 111: *Παραδίδονται δὲ καὶ μέθοδοί τινες τῆς εὑρέσεως τῶν τοιούτων τριγώνων, ὧν τὴν μὲν εἰς Πλάτωνα ἀναπέμπουσι, τὴν δὲ εἰς Πυθαγόραν, ἣ ἀπὸ τῶν περιττῶν ἐστιν ἀριθμῶν. Τίθησι γὰρ τὸν δοθέντα περιττὸν ὡς ἐλάσσονα τῶν περὶ τὴν ὀρθήν. καὶ λαβοῦσα τὸν ἀπ' αὐτοῦ τετράγωνον καὶ τούτου μονάδα ἀφελοῦσα, τοῦ λοιποῦ τὸν ἥμισυν τίθησι τῶν περὶ τὴν ὀρθὴν τὸν μείζονα· προςθεῖσα δὲ καὶ τούτῳ μονάδα τὴν λοιπὴν ποιεῖ τὴν ὑποτείνουσαν. οἷον τὸν τρία λαβοῦσα καὶ τετραγωνίσασα καὶ ἀφελοῦσα τοῦ ἐννέα μονάδα, τοῦ η λαμβάνει τὸ ἥμισυ τὸν δ, καὶ τούτῳ προςτίθησι πάλιν μονάδα καὶ ποιεῖ τὸν ε, καὶ εὕρηται τρίγωνον ὀρθογώνιον ἔχον τὴν μὲν τριῶν, τὴν δὲ τεσσάρων, τὴν δὲ ε. Ἡ δὲ Πλατωνικὴ ἀπὸ τῶν ἀρτίων ἐπιχειρεῖ· λαβοῦσα γὰρ τὸν δοθέντα ἄρτιον, τίθησιν αὐτὸν ὡς μίαν πλευρὰν τῶν ἐπὶ τὴν ὀρθήν, καὶ τοῦτον διχοῦσα δίχα καὶ τετραγωνίσασα τὸ ἥμισυ, μονάδα μὲν τῷ τετραγώνῳ προςθεῖσα, ποιεῖ τὴν ὑποτείνουσαν, μονάδα δὲ ἀφελοῦσα τοῦ τετραγώνου ποιεῖ τὴν ἑτέραν τῶν περὶ τὴν ὀρθήν. οἷον τὸν τέσσαρα λαβοῦσα, καὶ τούτου τὸν ἥμισυν τὸν β τετραγωνίσασα καὶ ποιήσασα αὐτὸν δ, ἀφελοῦσα μὲν μονάδα ποιεῖ τὸν γ, προςθεῖσα δὲ ποιεῖ τὸν ε, καὶ ἔχει τὸ αὐτὸ γενόμενον τρίγωνον, ὃ καὶ ἐκ τῆς ἑτέρας ἀπετελεῖτο μεθόδου.*

Dem Plato wird die eine dieser Formeln beigelegt, offenbar wegen der allbekannten Stelle de republ. l. VIII, pag. 546. Beide Formeln gehen von dem rechtwinkligen Dreieck mit den Seiten 3, 4, 5 und dem Flächeninhalt 6 aus, das sie als ein bekanntes Grund-Verhältniss voraussetzen, und das bei den Alten in hohem Ansehen stand; so bei Plato l. l.; Aristot. Politic. l. V, c. 10; Aristid. Quintil. de Musica l. III, p. 151; Plutarch. de Isid. et Osir. c. 29; de defectu oraculor. c. 24. Ueber die irrationalen, d. h. gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecke vgl. Plato Tim. p. 53 sq.

827) Boethius geometr. l. II.

828) Euclid. element. X, prop. 29.

829) Procli commentar. ad Euclid. l. IV, p. 99. Diog. Laert. I, s. 24 und 25.

830) Procli commentar. ad Euclid. l. II, introd. c. 4, p. 19.

in der schon oben citirten Stelle, welche die Geschichte der Mathematik bis auf Euklid darstellt: Ἐπὶ δὲ τούτοις Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (sc. τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν· ὃς δὴ καὶ τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν καὶ τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν ἀνεῦρε.

831) Plato de legib. l. VII, p. 820, c.

832) Im angeführten 10. Buch der Elemente.

833) In einem Fragmente des Aristoxenus bei Stobaeus Eclog. phys. l. I, c. 2, s. 6 (p. 17, ed. Heeren). Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας. Denselben Ausdruck von derselben Sache braucht auch Porphyr de Vit. Pyth. s. 48: Ἡ δὲ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία, ... διὰ τοῦτο ἐσπουδάσθη etc. etc. Den Ausdruck τὴν περὶ τοὺς ἀριθμοὺς θεωρίαν braucht Stobaeus l. l. c. 2, s. 2, pag. 6.

834) Jamblich. Commentar. in Nicom. arithm. p. 36. Thymaridas wird von Jamblich V. P. s. 104 unter den unmittelbaren Schülern des Pythagoras aufgeführt.

835) Aristot. metaphys. I, 5; Physic. ausc. III, c. 4; ἐν τῷ Πυθαγορικῷ bei Theo Smyrn. Arithm. c. 5.

836) Böckh's Philolaos p. 58.

837) Aristot. physic. ausc. III, c. 4: Καὶ οἱ μὲν (Πυθαγόρειοι) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν· σημεῖον δ'εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν. περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς, ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν. Die entweder dem excerpirten Pythagoreer, oder, wie es wahrscheinlicher ist, dem ungenau excerpirenden Aristoteles zu Schuld kommende Schiefheit des Haupt-Gedankens macht schon den alten Erklärern zu schaffen; vergl. Simplic. Comment. ad h. l. Was uns aber hier zunächst interessirt, die Natur der Gnomone setzt Simplicius klar auseinander: γνώμονες οὖν καὶ οἱ περιττοὶ ἀριθμοὶ λέγονται, ὅτι προςτιθέμενοι τοῖς ἤδη οὖσι τετραγώνοις ποιοῦσιν ἀεὶ το τετράγωνον. καλῶς δὲ οὕτως ἐπέβαλε τῇ ἐξηγήσει ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι τὸ μὲν „περιτιθεμένων τῶν γνωμόνων" τὴν κατὰ τοὺς περιττοὺς ἀριθμοὺς σχηματογραφίαν (die geometrisch-graphische Darstellung) ἐνδείκνυται, τὸ δὲ „καὶ χωρὶς" καὶ ἀριθμητικὴν προςθήκην χωρὶς περιθέσεως σχηματικῆς γινομένην

ἐπὶ των ἀρτίων. Die Schiefheit des Grund-Gedankens, dass das ἄρτιον, die gerade Zahl, ἄπειρον, unbegränzt seye, bleibt aber demungeachtet ungeheilt. Ueber die Gnomone s. Theo Smyrn. Arithm. c. 19 u. 23.

838) Eucl. Elem. l. II, in definit. u. prop. 5, 6, 7 u. 8.

839) Nicomachi arithm. l. II, c. 11, p. 121.

840) Nicomachi arithm. l. II, c. 11 sqq., p. 121.

841) Procli Commentar. ad Euclid. l. III, c. 20.

842) Poinsot, Mémoire sur les polygones et les polyèdres im Journal de l'école polytechnique T. IV, Cah. X. Vergl. Chasles Geschichte der Geometrie p. 545 sqq. der deutschen Uebersetzung.

843) Scholiastes ad Aristoph. Nub. 611, p. 249: Πλάτων μέντοι ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπιστολῶν τὸ Εὖ πράττειν προὔθηκεν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ Ὑγιαίνειν. καὶ τὸ τριπλοῦν τρίγωνον, τὸ δι' ἀλλήλων τὸ πεντάγραμμον,

ᾧ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο, ὑγίεια (Gesundheit! Gruss!) πρὸς αὐτῶν ὠνομάζετο. Die im Texte berührte Geschichte erzählt Jamblich de Vit. Pyth. s. 237 u. 238. Das σύμβολον, das der sterbende Pythagoreer (Πυθαγορικός, also ein Mitglied der engeren Schule) auf die Tafel zeichnete, war demnach das obige Pentagramma, ᾧ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο. In ihrer mathematischen Bedeutung kommt die Figur vor in des Boethius Schrift de Geometria (l. I in fin., vgl. Chasles Gesch. d. Geom. p. 545), die bekanntlich nur ein Auszug aus den 4 ersten Büchern des Euklid ist und nichts Eigenes enthält; die mathematische Lehre von den Polygonen war also altgriechisch, und geht offenbar, da die Figur, wie wir gesehen haben, in der pythagoreischen Schule allbekannt war, gleich dem grössten Theile der übrigen Euklidischen Mathematik, auf Pythagoras und seine Schule zurück. Ohnehin schliesst sich Boethius wie in seiner Schrift über

die Musik, so auch in seiner Geometrie an die Pythagoreer an, und hat uns auch noch andere interessante Reliquien dieser Schule erhalten. Auf diese Weise erklärt sich denn auch einfach die symbolische Bedeutung, die man der Figur beilegt. Als Anspielung auf einen bekannten mathematischen Lehrsatz der Schule konnte sie den Theilnehmern dieser Schule, und zwar gerade den engeren Mitgliedern, welche die mathematische Bildung durchgemacht hatten, den *Μαθηματικοῖς*, als Erkennungszeichen dienen, und als ein solches Erkennungszeichen konnte sie, an die Spitze eines Briefes gestellt, den üblichen Gruss der Schule: *Ὑγιαίνειν*, ersetzen; und erst durch diese Ideenverbindung, als Zeichen des Grusses, erhielt dann die Figur die ihr beigelegte symbolische Bedeutung: *ὑγιαίνειν*, *ὑγίεια*, Wohlsein! Gruss! Man braucht also bei dem Zeichen weder an ein Amulet, noch an einen Drudenfuss zu denken.

844) Aristot. metaphys. l. I, c. 5: *περιττὸν καὶ ἄρτιον, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

845) Böckh Philolaos p. 58: *Ὁ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί.*

846) Nicom. arithm. l. II, c. 18, p. 132 sq., wo man im 18., 19. u. 20. Kapitel die Lehre von den Heteromekeis in extenso vorgetragen findet. Theo Smyrn. Arithm. c. 13.

847) *Πλάσσειν τρίγωνον ὀρθογώνιον ἀπὸ δύο ἀριθμῶν*, indem nach der im Obigen auseinandergesetzten allgemeinen pythagoreischen Formel: $(2 \cdot ab)^2 + [b^2 - a^2]^2 = [b^2 + a^2]^2$ die eine der Katheten aus dem doppelten Produkt der beiden Zahlen besteht, die andere Kathete aus der Differenz ihrer Quadrate, und die Hypotenuse aus der Summe ihrer Quadrate.

848) Jamblich. commentar. in Nicomach. arithm. p. 36.

849) Simplic. ad Aristot. Phys. fol. 39, a: *Ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορικοὺς) τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησὶν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν. λέγει γαρ· Φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ „μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ „ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα „πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, „ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δέξιον, φῶς· τὸ δὲ*

„ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, „ἀριστερόν, σκότος.“ Auch hier wie in der aristotelischen Kategorientafel sind die verschiedenartigsten Begriffe untereinander gemengt; περιττόν und ἄρτιον, ὡρισμένον und ἀόριστον sind aber offenbar Zahlen-Kategorien.

850) Procli Commentar. ad Eucl. l. II, c. 4, p 19: . . . . . ὥστε τὸν Λέοντα καὶ τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι τῷ τε πλήθει καὶ τῇ χρείᾳ τῶν δεικνυμένων ἐπιμελέστερον, καὶ διορισμὸν εὑρεῖν, πότε δυνατόν ἐστι τὸ ζητουμένον πρόβλημα, καὶ πότε ἀδύνατον.

851) Jamblich. Commentar. in Nicom. arithm. p. 124 sqq.

852) Boethius de Geometr. l. I in fin. Vergl. Chasles Geschichte der Geometrie, übersetzt von Sohncke, p. 528 sqq., und Nesselmann's Algebra der Griechen p. 92.

853) Jambl. de vit. Pyth. s. 158. Porphyr. de vit. Pyth. s. 6. Strabo XVI, c. 1, p. 337 ed. Tauchn.

854) Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. Jahrg. 1853.

855) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 6: Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου) οἱ πλείους, τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν.

856) Theo Smyrn. de Astronom. ed. Martin p. 270. Siehe Note 51 und 817.

857) Herodot. l. II, c. 109 in fin.

858) Nicomach. arithm. l. II, c. 22.

859) Jambl. comment. ad Nicom. arithm. p. 141, 142; s. unten.

860) Jambl. l. l. p. 141.

861) Jambl. Comment. ad Nicom. p. 163.

862) Jambl. l. l. p. 141: Μόναι δὲ τὸ παλαιὸν τρεῖς ἦσαν μεσότητες ἐπὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν μαθηματικῶν, ἀριθμητική τε καὶ γεωμετρικὴ καὶ ἡ ποτε μὲν ὑπεναντία λεγομένη τῇ τάξει τρίτη, ὑπὸ δὲ τῶν περὶ τὸν Ἀρχύταν αὖθις καὶ Ἵππασον ἁρμονικὴ μετακληθεῖσα, ὅτι τοὺς κατὰ τὸ ἁρμοσμένον καὶ ἐμμελὲς ἐφαίνετο λόγους περιέχουσα. ὑπεναντία δὲ πρότερον ἐκαλεῖτο, διότι ὑπεναντίον τι ἔπασχε τῇ ἀριθμητικῇ, ὡς δειχθήσεται. Ἀλλαγέντες δὲ τοῦ ὀνόματος οἱ μετὰ ταῦτα οἱ περὶ Εὔδοξον μαθηματικοὶ ἄλλας

τρεῖς προσανευρόντες μεσότητας τὴν τετάρτην ἰδίως ὑπεναντίαν ἐκάλεσαν, διὰ τὸ καὶ αὐτὴν ὑπεναντίον τι πάσχειν τῇ ἁρμονικῇ, ὡς δειχθήσεται.

863) Nicomach. arithm. l. II, c. 29, p. 153.

864) Jamblich. comment. ad Nicom. arithm. p. 168.

865) Jamblich. l. l. p. 168: Εὕρημα δ'αὐτήν φασιν εἶναι Βαβυλωνίων, καὶ διὰ Πυθαγόρου πρώτου εἰς Ἕλληνας ἐλθεῖν.

866) Nicomach. arithm. l. II, c. 21, p. 137.

867) Diogen. Laert. VIII, sect. 12. Stob. Ecl. phys. l. I, fragm. 6 et 10.

868) Fragm. Aristoxeni in Stob. Ecl. phys. l. I, p. 16: Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας, καὶ προάγειν εἰς τὸ πρόσθεν, ἀπαγαγὼν ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας, πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς.

869) Denn das, was wir jetzt gewöhnlich Arithmetik nennen, die praktische Rechenkunst für die Bedürfnisse des Geschäftslebens, hiess bei den Alten Logistik (λογιστική), während Arithmetik (ἀριθμηθκή), der Wortbedeutung entsprechend, Zahlenlehre überhaupt bezeichnete, sowohl die Theorie der Zahlen im eigentlichen Sinne, als auch die sogenannte allgemeine Arithmetik umfassend.

870) Isidori Origines l. III, c. 2: Numeri disciplinam primum apud Graecos Pythagoram autumant conscripsisse, ac deinde a Nicomacho diffusius esse compositam.

871) Procli commentar. ad Euclid. l. IV, c. 18.

872) Plutarch. Sympos. l. VIII, c. 4: Ἔστι γὰρ ἐν τοῖς γεωμετρικωτάτοις θεωρήμασι, μᾶλλον δὲ προβλήμασι τὸ δυεῖν εἰδῶν δοθέντων ἄλλο τρίτον παραβάλλειν τῷ μὲν ἴσον, τῷ δὲ ὅμοιον· ἐφ' ᾧ καί φασιν ἐξευρηθέντι θῦσαι τὸν Πυθαγόραν· πολὺ γὰρ ἀμέλει γλαφυρώτερον τοῦτο καὶ μουσικώτερον ἐκείνου τοῦ θεωρήματος, ὃ τὴν ὑποτείνουσαν ἀπέδειξε ταῖς περὶ τὴν ὀρθὴν ἴσον δυναμένην.

873) Pappi mathem. collect. l. VII sub init.

874) Procli commentar. l. II, p. 19; s. Note 729. Stob. Ecl. phys. l. I, c. 26, p. 450, und Plutarch. de placit. philos. II, 6: Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, etc. Die πέντε σχήματα στερεά und ihre physikalische Bedeutung werden vielfach erwähnt, die Tradition war also allgemein

bekannt. Die Stellen hat Wyttenbach gesammelt in seinen annotatt. ad Plat. Phaedon. p. 304 sq.

875) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 88: *Περὶ δ' Ἱππάσου μάλιστα (λέγουσι), ὡς ἦν μὲν Πυθαγορείων· διὰ δὲ τὸ ἐξενεγκεῖν καὶ γράψασθαι πρῶτον σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν, ὡς ἀσεβήσας· δόξαν δὲ ἔλαβεν, ὡς εὑρών. εἶναι δὲ πάντα Ἐκείνου· προςαγορεύουσι γὰρ οὕτω τὸν Πυθαγόραν, καὶ οὐ καλοῦσι ὀνόματι.* Da die entgegengesetzte Angabe bei Diogen. Laert. III, c. 6, s. 84: *Φησὶ δ'αὐτὸν Δημήτριος ἐν ὁμωνύμοις, μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα,* keine weitere Bestätigung hat und ganz isolirt steht, so ist nicht abzusehen, weshalb sie unfehlbar seyn sollte und der jamblichischen vorgezogen werden müsste.

876) Fragm. 3 in Stob. Ecl. phys. p. 10; s. Böckh's Philolaos p. 160.

877) Procli commentar. in Eucl. l. II, p. 19, s. Note 716: *Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν.*

878) Proclus l. l. II, 19: *Ἐφ' οἷς Ἱπποκράτης ὁ Χῖος ἐγένετο περὶ γεωμετρίαν ἐπιφανεὶς· πρῶτος γὰρ ὁ Ἱπποκράτης τῶν μνημονευομένων καὶ στοιχεῖα συνέγραψε.* Und etwas weiter: *ὥστε τὸν Λέοντα καὶ τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι τῷ τε πλήθει καὶ τῇ χρείᾳ τῶν δεικνυμένων ἐπιμελέστερον. Θεύδιος δὲ ὁ Μάγνης καὶ τὰ στοιχεῖα καλῶς συνέταξε. Ἑρμότιμος δὲ ὁ Κολοφώνιος τῶν στοιχείων πολλὰ ἀνεῦρε.*

878 b.) Clem. Alex. Stromat. I, p. 357: *γράμμεων σύνθεσι μετὰ ἀποδείξιος οὐδείς κω με παρήλλαξεν, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται.*

879) Fronto de bello Parth. p. 329: Fac memineris et cum animo tuo reputes, C. Caesarem atrocissimo bello Gallico occupatissimum cum alia multa militaria tum etiam duos d e a n a l o g i a libros scrupulosissimos scripsisse inter tela volantia, de nominibus declinandis, de verborum aspirationibus et rationibus, inter classica et tubas.

880) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 56: *Ἔτι δὲ τὸν σοφώτατον τῶν ἁπάντων λεγόμενον, καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν, εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον* etc. Idem s. 82: *Τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός· δεύτερον δέ; τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα*

τιθέμενον. Eben so Cicero (Tusc. I, 25): Aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina; wie es scheint, aus derselben Quelle schöpfend wie Jamblich, nämlich aus Dikäarch. Da aber auch Plato im Kratylos auf diesen Sprach-Erfinder anspielt: p. 407, B, *ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν*, — p. 416, B: *ὁ τὰ ὀνόματα τιθείς*, — p. 419, A: *ὁ τὰ ὀνόματα τιθέμενος* und sonst noch oft, — so musste diese Lehre zu Plato's Zeit als eine pythagoreische allgemein bekannt seyn.

881) Um diese Kontroverse dreht sich der ganze Dialog Kratylos; p. 383 A, sagt Kratylos: *Ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν;* und dagegen Hermogenes p. 384, D: *οὐ δύναμαι πεισθῆναι, ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία.* Die vermittelnde Ansicht Plato's geht natürlich von seiner Ideenlehre aus; p. 390 D: *Κρατύλος ἀληθῆ λέγει*, sagt Sokrates, *λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ.*

882) Simplic. zu des Aristoteles Kategorien, p. 43 (ed. Brandis): *Διὰ τί δὲ ὁ Ἀρχύτας παραλέλοιπε ταύτην τὴν περὶ τῶν ὀνομάτων διδασκαλίαν ἐν τῷ περὶ τῶν καθόλου λόγῳ; ὅτι τὰ ὀνόματα φύσει καὶ οὐ θέσει λέγουσιν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ τὰ ὁμώνυμα καὶ τὰ πολυώνυμα παραιτοῦνται, ὡς ἑνὸς ὀνόματος πρὸς ἓν πρᾶγμα κατὰ φύσιν λεγομένου.*

883) So z. B. in einem Bruchstücke des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, c. 21, p. 422: *θεῖον* (das Göttliche) *τὸ μὲν ἀεὶ θέον* (weil die kosmischen Gottheiten, die Himmelskörper, sich unausgesetzt bewegen). Oder bei Clem. Alex. strom. III, p. 433, A: *ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται;* in einem Fragment der Orphika im Etym. M. s. v. *Φάνης*: *τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα, ὅτι πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντὸς ἐγένετο;* und ebendas. s. v. *Γίγας*: *οὓς καλέουσι Γίγαντας, οὕνεκα γῆς ἐγένοντο καὶ αἵματος οὐρανίοιο;* im orphischen Hymn. XI, 1: *Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν* etc.

884) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 158: *Ἔπειτα τὰ φυσικὰ πάντα ἀναδιδάσκει, τήν τε ἠθικὴν φιλοσοφίαν, καὶ τὴν λογικὴν ἐτελεώσατο;* und sect. 161: *καὶ τὰς κοινὰς δὴ ἐπιστήμας, ὥςπερ τὴν ἀποδεικτικὴν* (die Beweislehre), *καὶ τὴν ὁριστικὴν* (die Definitionslehre), *καὶ τὴν διαιρετικὴν* (die Lehre von der Begriffs-

Eintheilung) *παρέδωκε τοῖς ἀνθρώποις, ὡς ἔστιν ἀπὸ τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνημάτων εἰδέναι.* Man sieht, dass hier die späteren Eintheilungen der Logik auf die alten pythagoreischen Schulhefte (*ὑπομνήματα*) nach der Aehnlichkeit der Materien anachronistisch übertragen sind; das spricht aber nicht gegen die sachliche Wahrheit der Nachricht. Denn alle diese Theile der Logik kamen in der Mathematik, sowohl bei den Definitionen und Eintheilungen, als Beweisführungen in beständiger Anwendung vor. Nach Diog. Laert. VIII, s. 48, legte Phavorinus die erste Einführung des Definirens dem Pythagoras, die weitere Ausbildung dem Sokrates, Aristoteles und den Stoikern bei.

885) Das in den Anecd. gr. von Villoison im 2. Thl. herausgegebene 3. Buch von Jamblich. de vit. Pyth. enthält p. 198 dies Fragment von Brontinus: *ἐν τῷ περὶ νοῦ καὶ διανοίας.* Das Fragment ist zu kurz, um einen genügenden Schluss auf den Stand der logischen Untersuchungen in der pythagoreischen Schule zu gewähren. Es ist aber eine Lächerlichkeit, wenn Gelehrte, die weder von den abstrakteren Theilen der Philosophie, noch von ihrer geschichtlichen Entwicklung bei den Griechen einen irgend genügenden Begriff haben, sich zu Kritikern aufwerfen und über Aechtheit oder Unächtheit solcher Bruchstücke ein entscheidendes Urtheil abgeben wollen.

886) Zu diesem Ergebniss, das in der That zu sehr in die Augen springt, als dass es übersehen werden könnte, gelangt denn auch Lobeck. Aglaophamus p. 652: De Orphicis religionibus quid existimandum sit, haud ambigi posse videtur. Nam haec S a b a z i a sive P h r y g i a s a c r a, quibus Aeschinis mater praefuit (Demosth. pro Corona p. 313), e a d e m O r p h i c a fuisse ostendit cerimoniarum, quas Demosthenes expingit, summa cum fabulis Orphicis congruentia. Ibid. p. 654: Haec omnia enim cum iis, quae Orpheus de morte Dionysii tradidit, ita accurate congruunt, ut dubitari omnino non possit, quin ritus mystici, quibus Glaucothea (mater Aeschinis) perfuncta est, fabulis Orphicis de industria accommodati et ex iis tanquam ex fonte repetiti fuerint. Ibid. p. 647. Phrygia autem haec sacra (sc. ab Aeschinis matre celebrata) esse eademque Bacchica, tum Strabo testatur, qui Demosthenis locum afferens, *ταῦτα*, inquit, *Σαβάζια καὶ Μητρῷα*, tum Harpocratio ad eundem locum, tum epiphthegmata mystica et bacchica, ut veteres vocant, *εὐοῖ σαβοῖ*, et *ὕης Ἄττης*. Namque nomina Attes, Hyes, Sabus, quae Graeci modò

Jovi (aus der Darstellung der kretischen Mysterien erklärt sich, wie dies zusammenhängt), modo Libero Patri tribuunt, earum religionum propria fuere, quae Phrygiam, Lydiam, totumque illum terrarum tractum pervagatae et in Deae magnae ac Paredrorum cultu versatae sunt. Ibid. p. 655: Itaque omnia eodem nos deducunt vestigia sacra Orphica a Phrygiis nihil diversa fuisse.

887) Jambl de Vit. Pyth. s. 151: *Ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφέως ἑρμηνείας τε καὶ διαθέσεως, καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως, ... ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.*

888) Demosth. or. pro coron. p. 313: *Τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους* (die orphischen Schriften) *ἀνεγίνωσκες, καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ καὶ κελεύων λέγειν Ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον. Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθρῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλης αἰωρῶν καὶ βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὕης Ἄττης, Ἄττης ὕης, ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιστοφόρος ὑπὸ τῶν γρᾳδίων προσαγορευόμενος.*

889) Jamblich in der oben angeführten Stelle s. 151: *ἀγγέλλειν δὲ (Πυθαγόραν) αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.* Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32: *ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ λυσεὺς ὁ θεός· καὶ Ὀρφεύς φησιν·*

. . . . Ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν
Ὄργια τ᾽ ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ᾽ ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

890) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

891) Die Orphica werden daher ausdrücklich zu den Trauer- und Klagediensten (*ἑορταῖς πενθίμοις*) gerechnet, die mit *θρήνοις* Wehklagen, Todtenklagen und *κοπετοῖς* Jammerschlägen auf die Brust gefeiert wurden. Plutarch. de defect. oracul. X, 314: *εἴτε Μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θρᾴκιος*

ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ἑκατέρων τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ἱερῶν ὁρῶντες. Dass aber die Leiden des Dionysos Gegenstand dieser Klagen waren, erhellt aus Dionys. Halicarn. l. II, c. 19, wo er die Römer belobt, dass ἑορτή τε παρ' αὐτοῖς οὐδεμία μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται κοπετοὺς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὥςπερ Ἕλλησιν ἐπιτελεῖται περί τε Περσεφόνης ἁρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη. Worin nun diese Διονύσου πάθη bestanden, sagt uns Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35: (Ὄσιρις) ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ νὺξ τελεία τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς, καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις. Wenn also Plutarch de defect. oracul. c. XIII, 321 von ἑορταῖς καὶ θυσίαις redet, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ, νηστεῖαί τε καὶ κοπετοὶ, μανίαι τε ἀλαλαί τε ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ vorkommen, so wissen wir, dass die orphischen Dionysien damit gemeint sind. Und gerade die Ausartung dieses Dienstes in seiner trieterischen Gestalt, der bis zur Raserei gesteigerte Fanatismus der Trauerklage, bildet den Gegenstand des Tadels der Alten, die ein unsinniges Lärmen und Rasen mit nichts Treffenderem zu vergleichen wissen, als mit den βακχικοῖς πάθεσι. Appian. Pun. VIII 92, 430: ἦν οἶστρος ἄλογός τε καὶ μανιώδης, οἷον ἐν τοῖς βακχικοῖς πάθεσί φασι τὰς μαινάδας ἀλλόκοτα καινουργεῖν. Plutarch. Vit. Brut. c. 15, 240: πρὸς πάντα θόρυβον καὶ βοὴν, ὥςπερ αἱ κατάσχετοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν, ἐξάττουσα. Dass aber auch die pythagoreischen Orphica diese πάθη Διονύσου zum Gegenstande hatten, also denselben Kult nur von seinen Auswüchsen entkleidet, beweisen die orphischen Gedichte, die wie schon berührt wurde und bald bewiesen werden wird, aus der pythagoreischen Schule herrührten und diesen Sagenkreis ausführlich darstellten.

892) Dies beweisen die in der Stelle des Demosthenes vorkommenden Freudenrufe: ὕης Ἄττης, יְחִיֶה הֲדַד, es lebt der Vermisste, der Verschwundene (s. Thl. I, Note 362). Das Suchen des verschwundenen Gottes und die Auffindung des Wiedererweckten bildeten aber auch Theile der trieterischen Feier, s. Plutarch. Symposiac. l VIII, prooem; de Isid. et Osirid. c. 35.

893) Auf diesen Theil der Feier spielt das νεβρίζων bei Demosthenes an. Lobeck Aglaoph. p. 653: Ad hunc Demosthenis

locum pertinet Photii nota: Νεβρίζειν, ἢ νέβρου δέρμα φορεῖν, ἢ διασπᾶν νεβροὺς κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους· νεβρίζων Δημοσθένης περὶ Κτησιφῶντος· οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένον ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος. Νεβρίζειν νεβροὺς διασπᾶν κατὰ ἄῤῥητον λόγον. Unde derivatum nomen νεβρισμός ex Arignotae (der Tochter des Pythagoras) libro περὶ τῶν τελετῶν producit Harpocratio. Da Arignote zu den Pythagoreerinnen gerechnet wird, — zu den nicht zahlreichen Frauen, meist aus des Pythagoras Familie, welche in die Schule, und also auch in die Orphika aufgenommen waren, — und sie selber gleich andern Pythagoreerinnen über die Weihungen, d. h offenbar über die in der Schule üblichen, geschrieben hat, so liegt auch in dieser kurzen Notiz ein Beweis für das im Text Aufgestellte.

894) Die vorhergehenden Noten enthielten schon Anspielungen auf diesen Theil der Feier, und die orphischen Gedichte geben die Einzelheiten der ihm zu Grunde liegenden Sage, Lobeck Aglaoph. l. II, § 30 sq. p. 555 sq.

895) Da der Charakter eines Klag- und Trauerdienstes durch die vorhergehenden Noten feststeht, so müssen allerdings diese und ähnliche Bräuche, hergenommen von den Todtenklagen der Griechen und der Orientalen, Statt gefunden haben. Das Auf-dem-Boden-sitzen ist ausserdem durch das ἀναστάς der Demosthenischen Stelle angedeutet.

896) Dieser auffallende Trauerbrauch, dessen Demosthenes in der obigen Stelle erwähnt, wird durch die Erklärung des Harpocration ausser allen Zweifel gestellt. Aglaopham p. 653: Harpocratio ad ea quae sequuntur (sc. verba ἀπομάττων· τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις) haec adnotavit: Ἀπομάττων· οἱ μὲν ἁπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος· ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα τῷ πηλῷ. (Ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ) καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυομένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι· τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν. Dieser Grund des Brauches, der angegebene Grund mit der Sage, mag dahin gestellt bleiben. Wichtiger ist, dass der Brauch, bei Todtenklagen sich das Gesicht mit Lehm zu beschmieren, ägyp-

tisch ist (Herodot II, 85), und dass also auch aus diesem Zuge die Identität der Orphica, und der pythagoreischen, insbesondere mit dem ägyptischen Klagdienste des Osiris ersichtlich ist.

897) Nicht blos bei den Orientalen, sondern auch bei den Griechen verunreinigte die Berührung von Leichen: 4. Mos. 19, 11 sqq.; Euripid. Iphigen in Taur. v. 380 sq.; Theophrast. charact. XVII, *περὶ δεισιδαιμ.*

898) Waschungen mit Weihwasser d. h. geweihtem Quell- und Seewasser waren, wie wir gesehen haben, ein gewöhnliches Lustrationsmittel in der pythagoreischen Schule; Räucherungen und Besprengungen mit Weihwasser waren allgemeiner griechischer Brauch und kommen schon bei Hesiod und Homer vor. Hesiod. *ἔργ. καὶ ἡμερ.* v. 338.

899) Ganz verwandt mit dieser Formel, die Demosthenes angibt, ist eine in den kretischen Mysterien vorkommende: Jul. Firmic. de error. profan. relig. p. 45: Nocte quadam simulacrum in lectica ponitur, et per numerum digestis fletibus plangitur; deinde quum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguntur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: *θαῤῥεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*

900) Lysid. epist. ad Hipparch. bei Jamblich. de Vit. Pyth. s. 76: *Διαλογίζεσθαι δὲ καλόν, ὅσον χρόνον μᾶκος ἐκμεμετρήκαμεν ἀποῤῥυπτόμενοι σπίλως τὼς ἐν τοῖς στάθεσιν ἁμῶν ἐγκεκολαμμένως, ἕως πόκα διελθόντων ἐτέων ἐγενόμεθα δεκτικοὶ τῶν τήνω λόγων.*

901) In einem bei Porphyr. de abstin. IV, 19, p. 172 erhaltenen Bruchstücke eines Chorgesanges aus den Kretern des Euripides werden Weihungen des Dionysos in Verbindung mit denen des Idäischen Zeus und der Göttermutter erwähnt. Bei der nachgewiesenen Identität aller dieser Kulte hätte eine solche Verbindung auch nichts geradezu geschichtlich Unmögliches; demungeachtet scheint sie doch nur ein dichterisches Phantasiebild zu seyn, weil in derselben Stelle mit der Einweihung in den Dionysischen Dienst auch der ganze *ὀρφικὸς βίος* verbunden ist: das Tragen weisser Gewänder, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Vermeidung von Unreinem, wie z. B. die Berührung von Leichen. Da dies, wie wir gesehen haben, lauter pythagoreische Ritualgesetze sind, von deren Beobachtung ausser der pythagoreischen Schule wir, in diesem

Umfang wenigstens, keine geschichtliche Kunde haben, so wird es allerdings höchst wahrscheinlich, dass Euripides die, — wie wir später sehen werden, — zu seiner Zeit bekannt gewordenen pythagoreischen Bräuche hier eben so mit dichterischer Freiheit in's höhere Alterthum zurück verlegte, als er dies in Bezug auf Hippolyt in der Tragödie gleiches Namens that, dem er von Theseus nicht blos die Enthaltung von Fleischspeisen, sondern auch das Lesen der orphischen Schriften zum Vorwurf machen lasst. (Hippolyt. v. 952 sqq.) Diese poetische Licenz vorausgesetzt, — und sie hat in der That die höchste Wahrscheinlichkeit, — so wird unsere Stelle dadurch wichtig, dass sie Ritualien der pythagoreischen Schule schildert, und unter diesen auch die im Texte angeführten *νυκτιπόλου Ζαγρέως σπονδὰς* (auf welche wohl das *κρατηρίζων* des Demosthenes anspielt) *καὶ ὠμοφάγους δαῖτας*. Die ganze Stelle lautet:

Ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν (kretische Priester sprechen zu Minos), *ἐξ οὗ*
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως σπονδὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας,
Μητρί τ' ὀρείᾳ χεῖρας ἀνασχών,
καὶ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν, καὶ, νεκροθήκης
οὐ χριμπτόμενος, τῶν δ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

Vergl. hiermit Hymn. Orph. 44 in Semelen:

Τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης
Ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας
Ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελοῦσιν
Εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήρια ἁγνά.

902) Die Verwendung der Bohnen zu den Todten-Feierlichkeiten, Todten-Opfern, Todten-Mahlen (Lobeck Aglaoph. p. 254: quia ad coenas funebres adhibebantur) haben wir oben Note 792 kennen gelernt; eben so deren grosse Heilighaltung bei den Pythagoreern und ihre Enthaltung von denselben im täglichen Leben, eben dieser Heilighaltung wegen. Allen diesen Enthaltungsgesetzen in der pythagoreischen Schule lag aber, nach der ausdrücklichen Angabe

der Alten, die Ansicht zu Grunde: „dass alles Heilige, zu den „heiligen Bräuchen Gehörige, zu ehrwürdig sey, als „dass es zum gewöhnlichen Leben verwandt werden „dürfe". Wie nun bei den in die Orphika Aufgenommenen die Enthaltung von Fleischspeisen offenbar darin ihren Grund hatte, dass ein von dem heiligen Opferfleische in der Weihenacht berührter und geheiligter Mund nicht mehr durch den Genuss eines andern ungeweiheten Fleisches entheiligt werden dürfe, so muss auch die so auffallende Heilighaltung und Enthaltsamkeit von den Bohnen einen ähnlichen Grund gehabt haben. Da nun die Bohnen bei den Leichenfeierlichkeiten und Leichenmahlen verwandt wurden, der ganze nächtliche Dienst der Orphica aber, wie wir gesehen haben, Nichts weiter war, als ein Todtendienst des Dionysus, so liegt es nahe genug, in den Bohnen und dem Genuss eines Opfergerichtes aus Bohnen einen integrirenden Bestandtheil dieses dionysischen Todtenkultes zu vermuthen, d. h. eines der Gerichte eines zu Ehren des Dionysos gefeierten Leichenmahles. Diese Annahme, zu der die überlieferten Nachrichten fast mit Nothwendigkeit hinführen, hat wenigstens die höchste Wahrscheinlichkeit und erklärt die hohe Heilighaltung der Bohnen zur vollen Genüge.

903) Dass Wein gereicht wurde, sagen die Nachrichten ausdrücklich: Justin. contr. Tryph. p. 295: *τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς γεγεννῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι* (vorsetzen, von Speisen: auftragen, herumreichen). Die *ἀοινία*, die gänzliche Enthaltung vom Weine, die Pythagoras selbst beobachtete und seinen engern Schülern, d. h. gerade den in die Orphica Aufgenommenen, vorschrieb (s. Note 780), erklärt sich also hierdurch. Derselben Analogie zu Folge muss also auch das Verbot des Brodbrechens (s. Note 793) dieselbe Erklarung finden, d. h. es muss gleich dem Genusse des Weines im gewöhnlichen Leben vermieden worden seyn, um nicht einen heiligen Brauch dadurch zu entweihen. Da nun den überlieferten Nachrichten zu Folge der Grund des Verbotes sich ausdrücklich auf den Ideenkreis der Orphica bezieht (Jambl. s. 86: *Τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν συμφέρει*), so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Brodbrechen auch ein heiliger Brauch bei den Orphicis war.

904) Sowohl die dem Kulte zu Grunde liegende religiöse Sage, wie sie in den orphischen Gedichten vorgetragen wird, als auch die Analogie der Osiris-Mysterien mit ihren *ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις* (Plutarch. de Isid. et Osir. c. 35 und die Stelle des Justin in Note 903) und der trieterischen Dionysien mit ihrer *ἔγερσις λικνίτου* (ibidem), fordern alle auch für die pythagoreischen Orphica diesen zweiten Theil der Feier. Da nun aber bei den Festzügen dieser zweiten Feier des Tagdienstes der Jubelruf „Hyes Attes, Attes Hyes“, „Es lebt der Vermisste, der Vermisste lebt“, — der sich auf die Wiederbelebung und Auferweckung des Dionysos bezieht, — eben so Statt fand, wie bei den trieterischen, so ist auch in Bezug auf die pythagoreischen Orphica die gemachte Voraussetzung hinlänglich gesichert. Denn da der betreffende Ideenkreis durch die orphischen Gedichte genügend bekannt ist, so ist auch eine blosse Anspielung verständlich und hinreichend.

905) Plato (epist. VII, 335, de legib. IX, 870, E) gibt die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode als eine von den „alten heiligen Sagen“ (*πείθεσθαι χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις*) und den „Stiftern der Weihedienste“ (*τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων*), d. h. von den orphischen Gedichten und von Pythagoras längst vorgetragene an. Die Fragmente der Orphica bestätigen diese Angabe vollständig, indem sie dem Dionysos geradezu die Erlösung von den Strafen der Sünden beilegen; siehe die in Note 889 schon citirte Stelle des Olympiodor und das in derselben erhaltene orphische Fragment:

. . . . . *σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὕς κ᾽ ἐθέλῃσθα*
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

906) Es war dies auch von den Eingeweihten der Eleusinien allgemeiner Glaube des Alterthums, den Aussprüche des Pindar, Sophokles, Isokrates, Cicero hinlänglich beweisen (Lobeck Aglaoph. p. 69 sq.). Dass Pythagoras dieselben Hoffnungen auch den Theilnehmern seines Weihedienstes zusicherte, erhellt aus dem eben citirten orphischen Fragmente und dem Schluss-Verse der Diatheken, und begreift sich leicht, da dies ja das Hauptziel aller religiösen Institute zu allen Zeiten war und ist. Da, wie wir gesehen haben, Pythagoras die religiöse und sittliche Erziehung seiner Schüler so sorgfältig leitete und überwachte, dass er von der sittlichen Tüchtigkeit eines jungen Mannes, den er endlich in seinen Weihedienst aufnahm, überzeugt seyn konnte, so hatten diese Verheissungen auch ihren

guten Grund, wenn nur der Mann in seinem späteren Leben den ihm eingepflanzten Lehren und Vorschriften treu blieb, wie es nach einer solchen Erziehung kaum anders zu erwarten war. Die orphischen Gedichte scheinen aber doch die Belohnungen und Bestrafungen des künftigen Lebens in etwas zu sinnlichen Bildern dargestellt zu haben, denn Plato macht sich in mehreren Stellen seiner Dialoge in seiner Weise darüber lustig; de republ. II, 363, C: *νεανικώτερα τἀγαθὰ διδόασι τοῖς δικαίοις· ἐς ᾅδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ ξυμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας·* wozu Plutarch (in Comp. Cimon. et Lucull. p. 346) bemerkt: *Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου μέθην αἰώνιον.* Und im Phaedo p. 69, E: *κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει·* wozu Olympiodor bemerkt (Lobeck Aglaoph. p. 809): *παρῳδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον, ὅτι ὅςτις δ' ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥςπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου.* Wenn die Sache sich wirklich so verhält, — was übrigens bei Plato's Art zu polemisiren nicht so ganz ausgemacht scheint, — so war er in seinem guten Rechte. Nur steht es gerade ihm drollig zu Gesichte, der uns in derselben Republik bei der Darstellung der Strafen im Todtenreiche mit der ernsthaftesten Miene von der Welt vom „brüllenden Höllenschlunde“ berichtet, und wie „die Seelen sich davor fürchteten, dass wenn sie „aus der Unterwelt zur Erde wieder hinaufsteigen wollten, der „Höllenschlund brülle. Denn wenn die noch nicht genug Gestraften „eben meinten auszusteigen, so nähme die Oeffnung sie nicht auf, „sondern erhebe ein grosses Gebrülle. Gleich wären dann auch „gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche „die Entrinnenden wieder zurückzögen und, nachdem sie dieselben „mit Schlägen tüchtig zugedeckt, in den Tartarus wieder hinabwürfen.“ Der brüllende Höllenschlund ist denn auch selbst Schleiermachern zu arg. Wie weit in diesen Dingen die bildliche Darstellung zu gehen habe, ist ein sehr heikliger Punkt, über den, beim Lichte besehen, schwerlich weder Plato dem Pythagoras, noch überhaupt eine Parthei der anderen Vorwürfe zu machen das Recht haben dürfte.

907) So heissen sie in dem oben citirten Fragmente des Euripides. Note 731.

908) S. die obige Stelle des Demosthenes: *ἐστεφανούμενοι τῷ μαράθρῳ καὶ τῇ λεύκῃ.*

909) *κιστοφόρος* bei Demosthenes; hier nicht Kistenträger von *κίστη*, Kiste, Kasten, sondern Kistoszweigträger von *κίστος*, cistus, ein strauchartiges Gewächs mit rosenfarbigen Blüthen; *κιστοφόρος* also ganz synonym mit *ναρθηκοφόρος* Doldenstengel tragend, die ziemlich handfest waren, denn sie dienten bei den Alten als Zuchtwerkzeuge für die liebe Jugend. Wie Aeschines eine Kiste auf den Händen tragen, dickbackige Schlangen über dem Kopf schwingen, tanzend „Hyes Attes, Attes Hyes" schreien und zugleich Wecke und Bretzeln einsammeln sollte, ist nicht gut abzusehen.

910) Lobeck. Aglaoph. p. 813.

911) *Βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος Ὕης Ἄττης, Ἄττης Ὕης*, in der citirten Stelle des Demosthenes.

912) *Τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων*, Demosthen. l. l.

913) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

914) Jamblich. l. l. s. 151: *ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν (τῶν θεῶν) τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.*

915) Jamblich. l. l. s. 151.

916) Anonym. de Vit. Pyth. apud Photium, cod. 259, init. *Τῶν δὲ Πυθαγόρου οἱ μὲν ἦσαν περὶ τὴν θεωρίαν καταγινόμενοι, οἵπερ ἐκαλοῦντο Σεβαστικοί· οἱ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπινα, οἵπερ ἐκαλοῦντο Πολιτικοί* (Staatsleute).

917) Der Brief des Lysis findet sich zum grössten Theil bei Jambl. de vit. Pyth. s. 75, und stückweise bei Diog. Laert. VIII, s. 42, und in einer zweiten vollständigeren Rezension in der griechischen Briefsammlung des Aldus Manutius. In beiden Rezensionen ist aber die Reihenfolge der Sätze, wie sich aus der Vergleichung ergibt, willkührlich verändert, wodurch der Brief an logischem Zusammenhang nicht gerade gewonnen hat; wir folgen also im Ganzen der Rezension des Jamblich und fügen die Ergänzungen der aldinischen an den geeigneten Stellen an. Dagegen lassen wir einen geschmacklosen, durch schlechten Styl und gleich erbärmliche Gedanken als spätere Erweiterung sich verrathenden Gemeinplatz weg. Der Anfang des Briefes ist bei Jamblich und

Diogenes identisch; es ist also kein Grund vorhanden, von diesem Anfang abzuweichen; das Ende des Briefes fehlt bei Jamblich, findet sich aber bei Manutius. Demnach lautet der Brief, wie folgt: *φαντὶ δή σε καὶ δαμοσίᾳ φιλοσοφὲν τοῖς ἐντυγχάνουσι, τόπερ ἀπαξίωσε Πυθαγόρας, ὡς ἔμαθες μὲν, Ἵππαρχε, μετὰ σπουδᾶς, οὐκ ἐφύλαξας δέ, γευσάμενος, ὦ γενναῖε, Σικελικᾶς πολυτελείας, ἇς οὐκ ἐχρῆν τυ γενέσθαι δεύτερον.* (So lauten bei Jamblich und Diogenes die Anfangssätze, welche die aldinische Rezension erst gegen das Ende und in verkehrter Ordnung vorbringt. Nun folgt in völlig passendem Zusammenhang der Anfangssatz bei Manutius, der bei Jamblich ganz fehlt.) *Μετὰ τὸ Πυθαγόραν ἐξ ἀνθρώπων γενέσθαι, οὐδέποκα, διασκεδασθήσεσθαι τὸ ἄθροισμα τῶν ὁμιλητᾶν, ἐς τὸν ἐμαυτοῦ θυμὸν ἐβαλόμαν. Ἐπεὶ δὲ παρ' ἐλπίδας ὥςπερ ἀπὸ ναὸς μεγάλας φορτίδος ἐν ἐρήμῳ πελάγει λυθείσας, ἄλλος ἄλλοσε φορεύμενοι, διεσπάρημεν* (von hier an stimmen nun beide Rezensionen vollkommen überein), *ὅσιον διαμεμνᾶσθαι τῶν τήνω θείων καὶ σεμνῶν παραγγελμάτων, μηδὲ κοινὰ ποιῆσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοις· Οὐ γὰρ θέμις ὀρέγεν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων σπουδᾷ πορισθέντα, οὐδὲ μὰν βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια διαγέεσθαι. Κατ' ἰσότατα δὲ ἄδικοι καὶ ἀσεβέες τοὶ τοιαῦτα πράξαντες. Καλὸν δὲ ἀναλογίζεσθαι, ὅσον χρόνου μᾶκος ἐκμεμετρήκαμες, ἀποῤῥυπτόμενοι σπίλως τὼς ἐν τοῖς στάθεσιν ἁμῶν ἐγκεκολαμμένως, ἕως πόκα διελθόντων ἐτέων ἐγενόμεθα δεκτικοὶ τῶν τήνω λόγων. καθάπερ γὰρ οἱ βαφεῖς προεκκαθάραντες ἔστυψαν τὰ βάψιμα τῶν ἱματίων, ὅπως ἀνέκπλυτον τὰν βαφὰν ἀναπίωντι καὶ μηδέποτε γενησομέναν ἐξίταλον· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν. Οὐ γὰρ ἐνεπορεύετο λόγως* (hier ist nun der breitgeschlagene, schlecht gedachte und schlecht stylisirte Gemeinplatz gegen die Sophisten in beiden Rezensionen eingeschaltet, den wir weglassen und unmittelbar den in der aldinischen Rezension erhaltenen Schluss anfügen. Der Gedankengang zeigt dann nicht allein keine Lücke, sondern es tritt im Gegentheil scharf hervor, wie das eingeschaltete Stück, um an die echten Texteswortе anzuknüpfen, mit einem schiefen und sachlich unsinnigen Gedanken beginnt, indem von Pythagoras gesagt wird, er habe keine *κιβδήλους λόγους* verkauft, wie die Sophisten, sondern w a h r e Weisheit; es ist aber klar, dass dem ganzen Zusammenhang gemäss

gesagt werden musste, Pythagoras habe seine Weisheit **gar nicht** verkauft, und einen Handel damit überhaupt strenge verboten; und dies sagt der Text jetzt.) *ὥστε* (statt des eingeflickten *ὅςγε*) *καὶ Δαμοῖ τᾷ αὐτοῦ θυγατρὶ τὰ ὑπομνάματα παρακαταθέμενος ἐπέσκαψε μηδενὶ τῶν ἐκτὸς οἰκίας παραδιδόμεν. Ἁ δὲ δυναμένα πολλῶν χρημάτων ἀποδόσθαι τὼς λόγως οὐκ ἐβουλήθη· πενίαν δὲ καὶ τὰς τῶ πατρὸς ἐπισκάψιας ἐνόμιζε χρυσῶ τιμιωτέρας ἦμεν. καὶ ταῦτα γυνά. Φαντὶ δὲ, ὅτι καὶ Δαμὼ θνάσκοισα Βιταλίᾳ τῇ ἑαυτῆς θυγατρὶ τὰν αὐτὰν ἐπιστολὰν ἐπέστειλεν. Ἄμμες δὲ ἄνδρες ἐόντες οὐ γνησίως αὐτῷ ποτιφερόμεθα, ἀλλὰ παραβάται τᾶν ὁμολογιᾶν γιγνόμεθα. Εἰ μὲν ὦν μεταβάλοιο, χαρησσοῦμαι· εἰ δὲ μὴ, τέθνακάς μοι.* Diese beiden letzten Sätze, mit welchen die aldinische Rezension passend schliesst, hat Jamblich schon gleich hinter dem Anfang an ganz unpassender Stelle.

918) Dies ist der Grund, weshalb z. B. Herodot es nicht für geziemend hält, heilige Sagen mitzutheilen, obwohl er sie wisse (II, 47), weswegen er über die ägyptischen Weihedienste reinen Mund halten will, obgleich er sie vollkommen und bis in's Einzelne kenne (II, 171), warum er eine solche Mittheilung für sündlich hält (*οὔ μοι ὅσιόν ἐστι λέγειν*, II, 61), und weswegen er sich überhaupt scheut, auf religiöse Dinge (*τὰ θεῖα πρήγματα*) genauer einzugehen, sondern sich begnügt, nur das durchaus Nothwendige und Allen Bekannte zu berühren (II, 65, und II, 3). Dieselbe Denkweise haben wir schon bei Plutarch gefunden, und dieselbe beobachtet auch Pausanias, dessen Reisewerk über Griechenland doch hauptsächlich den Besuch der Heiligthümer zum Gegenstand hat; auch er theilt die *ἱεροὶ λόγοι*, die er erfährt, nicht mit (II, 13; VIII, 15; II, 17: *ἀποῤῥητότερος ὁ λόγος*).

919) Herod. II, 51: *Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήϊκες ἐπιτελέουσι, παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὡνὴρ οἶδε τὸ λέγω. Τὴν γὰρ Σαμοθρηΐκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ, ... καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήϊκες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι . . . . . . Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ* (*Ἑρμοῦ*) *ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται*

920) Herod. II, 48; 62; 47.

921) Z. B. Lucian. de Dea Syr. c. IV, 88; XV, 97; XI, 93.

922) Z. B. Paus. II, 13; VIII, 15; II, 17.

923) *Ὀρφικὸς καὶ ἱερὸς λόγος*: Plutarch. Sympos. II, 3. p. 522.

924) Vers 5 in den Fragmenten der διαθῆκαι bei Justin. Cohortat. ad gent. c. XV, p. 77 ed. Grab.

925) Euseb. praep. ev. XIII, 12, p. 664: Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων etc.

926) Aristot. de anima I, 5, p. 485 B: ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος etc.

927) Suidas s. v. Φάνης: Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς εἰςηνέχθη ὁ Φάνης etc.; ebenso wie Eudocia p. 413: Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ποιήμασι συνεις ηνέχθη etc. sagt. Clem. Alex. Strom. V, 607: Τὰ ὅμοια τούτοις κἂν τοῖς Ὀρφικοῖς εὑρήσομεν ὧδέ πως γεγραμμένα etc. Procul. in Parmen. IV, 227: καὶ οὐκ ἂν θαυμασώμεθα τῶν Ὀρφικῶν ἀκούοντες ἐπῶν, ἐν οἷς φησὶν ὁ Θεολόγος etc. Unter dem Titel τὰ Ὀρφικὰ wird daher das Gedicht häufig citirt.

928) Es ist bei den Späteren so gebräuchlich, den ἱερὸς λόγος einfach unter dem Titel „Orpheus" zu citiren, dass es davon keiner Beispiele bedarf.

929) Clem. Alex. Protrept. c. VII, p. 63.

930) Philopon. in Aristot. de Anima I, 5 zu den Worten: τοῦτο πέπονθεν ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος bemerkt: καλουμένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα· ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.

931) Cic. de Nat. Deor. I, 38: Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cujusdam fuisse Cercopis.

932) Herod. II, 53: Οὗτοι δὲ (Homer und Hesiod) εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι ..... Οἱ δὲ πρότερον λεγόμενοι ποιηταὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον δοκέειν ἐγένοντο τούτων.

933) Clem. Alex. Stromat. I, 397: Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς καὶ Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινὰ ἱστορεῖ.

934) Diog. Laert. VIII, s. 7.

935) Diog. Laert. VIII, s. 6: Ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμα φασὶ, διαπαίζοντες.

936) Diog. Laert. VIII, s. 6—8.

937) Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι· δεύτερον, τὸν ἱερὸν λόγον, οὗ ἡ ἀρχή·*
Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα.

938) Diodor. Sicul. I, 98: *Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ γεωμετρίαν θεωρήματα, καὶ τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, ἔτι δὲ τὴν εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς μεταβολὴν μαθεῖν παρ' Αἰγυπτίων.*

939) Stob. Floril. 41, 9, p. 238 ed. Gesn.: *Πυθαγόρου·*
Ἀείσω συνετοῖσι, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις.

940) Bei Justin. Cohort. p. 15 C. heisst der Vers:
Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις.

941) Justin. Cohort. l. l. Lobeck Aglaopham. p. 438.

942) Clem. Alexandr. Protrept. c. VII, p. 63; Strom. V, 14, p. 725, 727; V, 12, p. 693. Lobeck. Aglaoph. p. 443.

943) Euseb. praep. ev. XIII, 12, p. 664. Lobeck. Aglaoph. p. 441.

944) Plutarch. Sympos. II, 3, p. 522: *Ἀείσω συνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ᾠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον, ἀλλὰ καὶ ἅπασαν αὐτῷ τῶν ἁπάντων πρεσβυγένειαν ἀνατίθησι.*

945) Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι, τὸν ἱερὸν λόγον* (statt *δεύτερον τὸν ἱερὸν λόγον*), *οὗ ἡ ἀρχή κ. τ. λ.*

946) Joh. Lyd. de mens. c. VIII, p. 25: *Ὀρφεὺς περὶ ἑξάδος ταῦτά φησι*
Ἴλαθι κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.
Dass Pythagoras die Sechszahl in diesem Verse meine, ist eine völlig grundlose und irrige Unterstellung, die sich aus den weiteren Quellen-Angaben von selbst widerlegt; denn nach diesen ist der Vers eine Anrufung an die Tetraktys.

947) S. Lobeck. Aglaoph. p. 715 u. 716.

948) Simplic. Phys. VII, p. 253: *ἀριθμὸν τὴν οὐσίαν εἶπε, τοῖς Πυθαγορείοις ἀκολουθῶν, ἀρχὰς τῶν ὄντων λέγουσι τοὺς ἀριθμούς*

Κέκλυθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν

καὶ

Ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Dieser letzte Halbvers galt als ein bekannter pythagoreischer Ausspruch (Plutarch. de Psychogon. c. 33, p. 329: *Πυθαγορικὴ ἀπόφασις*). Bei Jambl. de vit. Pythag. s. 162, p. 342, wird er mit hohler Emphase gar dem Pythagoras als ein täglicher Waidspruch in den Mund gelegt; was, wie überhaupt die gewöhnliche Erklärung desselben, auf einem völligen Missverständniss seines Sinnes beruht. Dass aber die Verse wirklich aus des Pythagoras „heiliger Sage“ herrühren, lehren die sogleich folgenden weiteren Beweisstellen.

949) Die Hauptstelle findet sich bei Proclus in Tim. l. III, p. 269, und Syrian. in XII. Metaphys. p. 59, b, und enthält 5 Verse, den ersten zur Hälfte, die andern vollständig; die Anfangszeile hat Simplic. Phys. III, p. 104. b; aus Proclus in Tim. I, p. 6, Themist. paraphr. Phys. l. III, p. 32, Theolog. arithm. p. 18, und Sext. Emp. IV, 3, p. 332, lässt sich der Zwischenraum zwischen dieser Anfangszeile und der Hauptstelle mit anderthalb Versen ergänzen: dass endlich der Halbvers, der sich auch bei Theo de Mus. c. 38, p. 155 findet, ebenfalls hierhergehört und den Schluss des Ganzen bildet, beweisen Simplic. de Coel. III, p. 143, a, und die eben angeführte Stelle des Themistius (paraphr. Phys. III, p. 32); die fehlende Vershälfte ergänzt sich aus Joh. Lyd. de Mens. I. V. 7. Sämmtliche Stellen finden sich bei Lobeck (Aglaoph. p. 716—720). Auf diese Weise gestaltet sich die ganze Stelle, wie folgt:

Ἵλαθι (κέκλυθι) κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν,
Κληδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν.

950) Proclus in Tim. III, p. 269: *Πρόεισι γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμός, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κευθμῶνος* etc. (bis zu *ἁγνήν*). Ibid. III, p. 155: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος ἔλεγεν, ὅτι πρόεισι μὲν μονάδος ἐκ κευθμῶνος* etc.

Ibid. V, p. 331: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος Πανδεχία, πρέσβειραν* etc. (bis zu *ἀγνήν*).

951) Hierocl. in aur. carm. s. XX, v. 45—48, p. 125: *Πῶς δὲ τετρὰς (τετρακτὺς) ὁ Θεός; οὕτως ἐκ τοῦ εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένου Ἱεροῦ λόγου σαφῶς εὑρήσεις, ἐν ᾧ ἀριθμὸς ἀριθμῶν ὁ Θεὸς οὕτως ὑμνεῖται.* Dass *τετράς* hier wirklich für *τετρακτύς* gebraucht sei, erhellt daraus, dass diese Stelle den bekannten Vers *καὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν* kommentirt.

952) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 145 in fin. p. 304: a. *Τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτό πως ἐν Ὀρφεῖ* (oder *παρὰ Ὀρφεῖ*) b. *Οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε, τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ Ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου·* c. *εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρὸς (τοῦ Πυθαγόρου), ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγους, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται, ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ (ἀδελφῇ δὲ Τηλαύγους) ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου, ἅπερ μετὰ θάνατον ἱστοροῦσι δοθῆναι Βιτάλῃ τῇ Δαμοῦς θυγατρὶ καὶ Τηλαύγει ἐν ἡλικίᾳ γενομένῳ, υἱῷ μὲν Πυθαγόρου, ἀνδρὶ δὲ τῆς Βιτάλης· κομιδῇ γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῇ μητρί.* d. *Δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ Ἱεροῦ λόγου ἢ περὶ θεῶν λόγου (ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερα), καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδωκὼς Πυθαγόρᾳ τὸν περὶ θεῶν λόγον. λέγει γάρ· „Ὅδε περὶ θεῶν (λόγος) Πυθαγόρα „τῶ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν* (statt *ἐξέμαθον*), *ὀργιασθεὶς ἐν „Λιβήθροις τοῖς Θρακίοις, Ἀγλαοφάμω τελετὰς μεταδόντος, ὧν „ἆρξε* (so ist zu emendiren statt *ὡς ἄρα*) *Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας „κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τᾶς ματρὸς πινυσθείς. Ἔφα δὲ „(ὁ Πυθαγόρας) τὰν ἀριθμῶ οὐσίαν ἀΐδιον εἶναι μὲν ἀρχὰν προ„μαθεστάταν τῶ παντὸς ὠρανῶ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος, „ἔτι δὲ καὶ θείων καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν."* e. *Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν γέγονεν, ὅτι τῷ ἀριθμῷ ὡρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν Ὀρφικῶν παρέλαβεν.* Die Emendation *ὧν ἆρξε* statt des bisherigen *ὡς ἄρα* befreit die Stelle von dem Unsinn, dass die Zahlensymbolik von Orpheus und seiner Mutter selbst abgeleitet wird, und stellt dafür die einfache Bemerkung wieder her, dass der

thrakische Weihedienst von Orpheus nach Anweisung seiner Mutter gestiftet worden sei. Auf diese Weise lösen sich die schon früher (Note 532) berührten Schwierigkeiten dieser Stelle, welche sie nach der gewöhnlichen Lesart bietet, zur völligen Genüge, und die in Note 426 angeführten Stellen des Proklus sind dann in Uebereinstimmung. Ἔφα bezieht sich dann nicht auf den Orpheus, sondern auf den Pythagoras selbst, dessen obenbesprochene Darstellung der „Zahlen-Theologie“ in seiner heiligen Sage hier dem Inhalt nach genau und fast wörtlich citirt wird. So bekommt die ganze Stelle Sinn und Verständniss, deren sie bisher entbehrte; abgesehen davon, dass auch die bisherige Konstruktionsweise (ὡς ἄρα Ὀρφεὺς ἔφα, mit darauffolgendem Acc. cum Infin.: τὰν ἀριθμῶ οὐσίαν ἀΐδιον εἶναι etc., anstatt eines von ὡς geforderten Nachsatzes mit nothwendig direkter Rede: ἁ ἀριθμῶ οὐσία ἀΐδιός ἐστι etc.) — grammatisch fehlerhaft und schief war.

953) Wie Jamblich in der eben citirten Stelle (952, b. u. d.) zweimal angibt.

954) Gesammelt bei Lobeck Aglaoph. p. 724 und 725. Aus diesen Stellen selbst ergibt sich aber, dass sie den in Prosa geschriebenen ἱερὸς λόγος des Telauges, — und nicht den poetischen in Versen abgefassten orphischen ἱερὸς λόγος, also das eigentliche Erzeugniss des Pythagoras, meinen, obgleich sie den Pythagoras beständig namhaft machen; denn wir haben ja aus der eben angeführten Stelle des Jamblich gesehen, dass man auch den Telaugischen ἱερὸς λόγος gewöhnlich dem Pythagoras zuschrieb. Denn wenn es z. B. bei Procl. Comm. in I Euclid. Elem. p. 7 heisst: Πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ τῶν θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία, τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος, so beweist eine einfache Vergleichung mit den erhaltenen Bruchstücken des pythagoreisch-orphischen ἱερὸς λόγος, dass dieser letztere einen ganz himmelweit verschiedenen Inhalt hat, und dass es geradezu unmöglich ist, von ihm zu sagen: „die ganze heilige Sage bestehe aus zahlensymbolischen oder zahlentheologischen Sätzen (δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν). Denn die oben (Note 949) angeführte Stelle von 8 Versen ist die einzig nachweisbare zahlensymbolische in dem ganzen ausgedehnten, 24 Gesänge enthaltenden Gedichte, das durchgängig, von Anfang bis zu Ende, rein dogmatisch-religiöser und moralischer, aber durchaus nicht mathematischer

oder zahlensymbolischer Natur ist. Ganz dasselbe gilt von der Stelle des Syrian in Met. XII, 83, b.: Si quis vero sacrum ipsum Pythagorae sermonem consequi posset, omnes ibi inveniet ordines et unitatum et numerorum ad unguem laudatos. Oder Syrian in Met. XIII, p. 121 a.: Pythagoras multa divina de septenario dicens ostendit, quo pacto natura per septem annos aut menses aut dies plurimas hujusmodi rerum perficit, ... de omnibus numeris, qui sunt ab unitate usque ad denarium, docens theologice simul et naturaliter versatur. Diese letzte Stelle ist für Geist und Richtung dieses *ἱερὸς λόγος* charakteristisch, und dient zum Beweis für das im Text Gesagte. Wenn aber alle diese Einzelheiten und charakteristischen Züge nicht auf den orphisch-pythagoreischen *ἱερὸς λόγος* passen, so können sie sich nur auf den *ἱερὸς λόγος* des Telauges beziehen, der als ein prosaisches Werk sich in solchen weit ausgesponnenen Erörterungen ergehen konnte. Zu diesem telaugischen *ἱερὸς λόγος* passt denn auch die Nachricht des Nicomachus: Theolog. c. IV, 19, p. 17: *Ἐν τῷ δηλουμένῳ περὶ θεῶν συγγράμματι ὁ Πυθαγόρας οὕτως διορίζεται· τέσσαρες μὲν σοφίας ἐπιβάθραι, ἀριθμητικὴ, μουσικὴ, γεωμετρικὴ, σφαιρική.* Diese Notiz, die übrigens für den Zustand der mathematischen Studien in der ältesten pythagoreischen Schule kostbar ist, charakterisirt die angegebene mathematische Richtung des Werkes.

955) S. Note 952, c.

956) S. Note 952, d. Vgl. Note 730.

957) Wie dies in den angeführten Stellen des Jamblich, Syrian, Proklus wirklich geschieht. Offenbar war die Kunde, dass Pythagoras einen *ἱερὸς λόγος* geschrieben habe, Veranlassung, ihm den telaugischen beizulegen, weil man den eigentlichen pythagoreischen dem Orpheus zutheilte.

958) S. Note 952, d.

959) S. Note 952, a. und e.

960) Suidas s. v. *Ὀρφεύς: Ὀρφεὺς ἔγραψε Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ· λέγονται δ' εἶναι Θεογνήτου τοῦ Θεσσαλοῦ, οἱ δὲ Κέρκωπος τοῦ Πυθαγορείου.*

961) Philostrat. Vit. Apoll. V, 21, p. 159 erzählt, Apollonius sei während seines Aufenthaltes in Athen einmal aus einem Theater des Piräus indignirt herausgegangen, *ἐπειδὴ ἤκουσεν ὅτι αὐλοῦ*

ὑποσημήναντος λογισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιΐας τε καὶ Θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι.

962) Marin. Vit. Procl. c. 28, p. 21: *καὶ ἐγένετο εἰς Ὀρφέα αὐτῷ σχόλια καὶ ὑπομνήματα στίχων οὐκ ὀλίγων, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν θεομυθίαν ἢ πάσας τὰς ῥαψῳδίας ἐξεγένετο αὐτῷ τοῦτο ποιῆσαι.*

963) Eudoc. Viol. p. 318: *Ὀρφεὺς ἔγραψε ποιήματα, ἅτινα ὡς θεολογίας ἔχουσιν Ἕλληνες, ἐν δὲ τούτοις διὰ μυθικῶν συμβόλων λέγει τὰς τῶν θεῶν τάξεις τε καὶ σειρὰς καὶ τίνα τίνων ἔργα καὶ ποῖα τίνων τελέσματα καὶ τίνες τίνων δημιουργοί.*

964) Wie z. B. in Note 961. So sagt Hermias in Phaedr. p. 137: *Τέτρας ὁ Φάνης, ὡς Ὀρφεύς φησι*

Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα,

und führt dann fort: *πρώτῳ τῷ Φάνητι ἡ θεολογία παρέχει ἵππους . . . . . αὐτῷ δε τούτῳ πρώτῳ καὶ πτέρυγας δίδωσι*

Χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα,

so dass eine und dieselbe Schrift, das sogenannte orphische Gedicht, bald als „Orpheus", bald als „die Theologie" citirt wird. Vgl. Lobeck Aglaoph. p. 466 u. 467.

965) Z. B. Procl. in Alcib. p. 66: *Περὶ τοῦ νοητοῦ λέγων ὁ Θεολόγος φησὶν*

Ἁβρὸς Ἔρως καὶ Μῆτις ἀτάσθαλος.

Und Damasc. quaest. p. 187 *ἔοικε καὶ ὁ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδὼς νοῦν . . . . . , καὶ τὴν Νύκτα . . . . . . αὐτὸν μάλιστα τὸν Κρόνον πεποίηκε τρέφουσαν· λέγει οὖν ὁ Θεολόγος*

Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν

wo also der Verfasser einer und derselben Schrift bald als „Orpheus", bald als „der Theologe" citirt wird. Die Bezeichnung des Orpheus, d. h. des orphischen Gedichtes, unter dem Namen „der Theologe" ist so häufig, dass sie nicht noch mehr belegt zu werden braucht.

966) Wie die oben (Note 962) citirte Stelle aus der Lebensbeschreibung des Proklus von Marinus berichtet (Marin. Vit. Procl. c. 28, p. 21). Derselbe Marinus lernte das Orphische Gedicht „die Theologien" (*θεολογίαι*) auswendig: Vit. Procl. c. 26.

967) Claudian. de Nupt. Honor. et Mar. v. 232 sqq.

Latios nec volvere libros
Desinit aut Grajos, ipsa genitrice magistra,
Maeonius quaecunque senex aut Thracius Orpheus
Aut Mitylenaeo modulatur carmine Sappho.

Dass es aber dem Orpheus auch nicht an freigeisterischen Tadlern fehlte, lehrt derselbe Claudian, epigr. 24, v. 11:

Orpheos alii libros impune lacessunt,
Nec tua securum te, Maro, fama vehit,

indem er sich damit über Angriffe auf seine eigenen Verse tröstet.

968) Philostr. Vit. Apollon. l. V, c. 21, p. 159. Vgl. Note 961.

969) Damasc. quaest. p. 380: Ἐν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία δή τίς ἐστιν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν. Es ist dies kein Wunder, da die neuplatonische Philosophie überhaupt einen theologischen Charakter im strengsten Sinne hat; stützt sie sich doch geradezu auf göttliche Offenbarung, so sagt z. B. Proclus (in Crat. p. 64) in Bezug auf die Urgottheit: αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ Ἅπαξ ἐπέκεινα (Eines ist das Jenseits, die einheitliche, überweltliche Gottheit) χαρακτηρίζουσιν.

970) Damasc. gibt geradezu in der eben citirten Stelle der quaest. de prim. princ. p. 380 eine Probe von der Art und Weise, wie er und seine Schule ihre ersten Principien, die neuplatonischen, von Zoroaster entlehnten 3 Urwesen: die Urgottheit und die beiden entgegengesetzten Urwesen, in die orphische Urgottheits- und Weltschöpfungs-Lehre hineininterpretiren, wobei es denn nicht ohne die grössten Gewaltsamkeiten und allegorisirenden Interpretationskünste abgeht, wie dies schon im ersten Theile dieses Werks Note 82, p. 37 sq. nachgewiesen wurde. „Dies", fährt er dann fort, „ist nun die gewöhnliche orphische Theologie" (τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία). „Die nach Hieronymus und Hellanikus aber benannte verhält sich so" (ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον . . . . . οὕτως ἔχει κ. τ. λ.) — und nun setzt er die abweichende Auffassung dieser Schriftsteller auseinander, die, wie im ersten Theil Note 82 auch schon nachgewiesen wurde, nur darin besteht, dass man aus der pythagoreischen Vierfaltigkeit beliebig eines oder das andere der vier Urwesen wegliess, um die übrigen den neuplatonischen drei Urwesen anzupassen. Gleich

darauf p. 382 gibt er dann auch noch eine dritte verschiedene Auffassungsweise, die des Peripatetikers Eudemos an, die noch willkührlicher ist, weil sie die ganze Urgottheitslehre auslässt, und erst mit der **Nacht** beginnt: *ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητον, ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχὴν κ. τ. λ.*

971) Gerade die eben angeführten Stellen des Damascius, so wie überhaupt dies ganze Werk, geben hiervon sprechende Beweise. Aber auch bei den übrigen Neuplatonikern findet sich diese Art der Exegese ganz vorwiegend.

972) Joh. Malela, IV, p. 31: *Ὀρφεὺς ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπου πλαστουργίαν.*

973) Suidas s. v. *Ὀρφεύς* nennt unter des Orpheus Schriften eine *εἰς ᾅδου κατάβασιν*, welche von Andern Herodicus dem Perinthier zugeschrieben werde; dagegen sagt Clem. Alex. Strom. I, p. 397: *Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς ᾅδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον.* Beide machen also die *κατάβασις* als eine orphische Schrift namhaft, die der letztere somit dem **Kerkops**, einem Angehörigen der älteren pythagoreischen Schule, beilegt. Da nun aber Diog. Laert. VIII, 21 den **Pythagoras selbst** in die Unterwelt herabsteigen und dort die Bestrafung Homers und Hesiods mit ansehen lässt, — was sich offenbar nur auf eine vom Pythagoras herrührende Schrift beziehen kann, — so ist klar, dass die *κατάβασις εἰς ᾅδου* von Andern **dem Pythagoras selbst** muss beigelegt worden seyn. Dafür spricht dann auch die Erzählung bei Diog. Laert. VIII, 41, weil sich die Entstehung des abgeschmackten Mährchens nur so erklären lässt. Auch die dem Pythagoras selbst beigelegten Erzählungen von seinen verschiedenen Palingenesien (Diog. Laert. VIII, 4 aus Heraclides Ponticus, Jamblich. de Vit. Pyth. s. 63, Porphyr. V. P. s. 26, 27 u. 45) und von seiner Verzückung, in welcher er die Harmonie der Sphären gehört (Porphyr. s. 30; Jambl. s. 65; Schol. Ambros. bei Lobeck. Aglaoph. p. 943), lassen sich vernünftiger Weise nur aus der poetischen Einkleidung eines Gedichtes erklären, und gehören dann am wahrscheinlichsten in diese *κατάβασις*.

974) Etymolog. magn. s. v. Γίγας: Γίγας παρὰ τὸ ἐκ τῆς γῆς ἰέναι, οἷον

Οὓς καλέουσι Γίγαντας ἐπώνυμον ἐν μακάρεσσιν,
Οὕνεκα γῆς ἐγένοντο καὶ αἵματος Οὐρανίοιο.

οὕτως Ὀρφεὺς ἐν τῷ ὀγδόῳ τοῦ Ἱεροῦ λόγου.

975) Lobeck. Aglaopham. p. 457: In his laciniis nihil est, quod Christianam aut Judaicam sutrinam redoleat, sed contra versus sollerter elaborati, verba decora. cf. Aglaopham. p. 611.

976) Joh. Malela IV, p. 31: Ὀρφεὺς ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπου πλαστουργίαν, εἰρηκὼς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ, ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας ἐνθυμήσεως οὐκ ἐξέθετό τί ποτε περὶ Θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεως, ἀλλ' εἶπεν, ὅτι ᾐτησάμην δι' εὐχῆς μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτᾶνος Ἡλίου τὴν τοῦ κόσμου κτίσιν καὶ τίς ἐποίησεν αὐτήν. Ἐμφέρεται γὰρ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκθέσει διὰ ποιητικῶν στίχων οὕτως

Ὦ ἄναξ Λητοῦς υἷ', ἑκατηβόλε, Φοῖβε κραταιέ,
Πανδερκὲς, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων
Ἠέλιε, χρυσέαισιν ἀειρόμενε πτερύγεσσι,
Θεῷ δεκτὴν (statt δωδεκάτην) δὴ τήνδε παραὶ σέο ἔκλυον ὀμφήν
Σεῦ φαμένου, σὲ δέ γ' αὐτὸν, ἑκηβόλε, μάρτυρα θείην.

Lobeck. p. 468. Θεῷ δεκτὴν ist eine vom Sinne durchaus geforderte Emendation statt des ganz sinnlosen δωδεκάτην, welches der Text bietet, und auch Lobeck stehen gelassen hat; τήνδε θεῷ δεκτὴν ὀμφὴν ἔκλυον παρὰ σοῦ, „diese von Gott erhaltene Verkündigung hörte ich von Dir" gewährt einen vernünftigen Sinn, was dagegen τήνδε δωδεκάτην ὀμφήν κ. τ. λ.: „diese zwölfte Verkündigung" etc. bedeuten solle, lässt sich nicht einsehen, da die Stelle „im Anfange der Schrift" (ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος) stand, δωδεκάτη ὀμφή also nicht einmal auf einen „zwölften Gesang" gedeutet werden kann.

977) Siehe den ersten Theil dieses Werkes p. 136 und Note 95 bis 97.

978) Ebendaselbst p. 146, Note 146; und p. 147, Note 153.

979) Simplic. in Aristot. de Coel. III, 1, p. 138, b: πρώτους φυσιολόγους τοὺς περὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον εὔλογον λέγει, οἵτινες πάντα πλὴν τοῦ πρώτου γενέσθαι φασί. Dies wird durch den 8ten Vers der Diatheken (bei Justin. Cohort. ad gent. p. 15 C.), also durch den ἱερὸς λόγος selbst bestätigt, denn da heisst es von Gott: Εἷς ἐστ' αὐτογενής.

980) Stob. Eclog. phys. I, c. 3, p. 40 ed. Heeren, v. 7: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος; aus der Kataposis.

981) Justin. cohort. ad gent. p. 15 C. v. 8: Εἷς ἔστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται, aus den Diatheken.

982) Hierocl. comment. in carm. aur. Pythag. v. 47: τετρακτὺς πηγὴ ἀενάου φύσεως; aus den Diatheken.

983) Stob. Ecl. phys. I, c. 3, p. 40, v. 8—10:

Ἓν κρατος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
Ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

und v. 12: Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται. Die darauffolgenden Verse 13—32 sind dann die weitere Ausführung des Gedankens, dass die Weltkugel der Leib der Gottheit und die Gottheit die Seele des Weltalls sei, oder wie Euseb. praep. ev. III, c. 9, p. 100 bei Anführung derselben Verse sagt: Τὸν Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνων.

984) Simplic. in VII phys. p. 253: aus dem früher schon besprochenen und Note 949 zusammengestellten locus classicus über die Zahlensymbolik: ἀριθμῷ (der Urzahl, der Tetraktys, der Urgottheit) δέ τε πάντ' ἐπέοικεν (die Zehnzahl, die Weltkugel nämlich: der Urzahl gleicht sie in Allem; denn das ist der Sinn dieses viel citirten und missverstandenen Verses).

985) S. den ersten Theil Seite 82, p. 37 sqq.

986) Hierocl. comm. in carm. aur. Pythag. v. 46—48:

Ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει,
Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν,
Πηγὴν ἀενάου φύσεως.

987) S. den ersten Theil Note 82, p. 37 sqq.

988) Die beiden erstgenannten sind ὁ αἰθὴρ und ὁ χρόνος; die Urmaterie heisst τὸ ὕδωρ und ἡ ἰλύς, der unendliche Raum: τὸ χάος, πελώριον χάσμα, oder als Urdunkel ἡ Νύξ, und als Schicksalsgottheit: ἡ Ἀνάγκη, ἡ Δίκη, aber auch ὁ Νόμος. Vgl. die Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im ersten Theil p. 132 sq.

988 b.) Eclog. phys. I, 3, p. 40:

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη,

aus einer Stelle der Kataposis in der heiligen Sage. Vgl. Lactant. IV, 8, 4: Nisi forte existimabimus Deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque.

989) Stob. Eclog. phys. I, c. 3, p. 40, v. 8:

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων

und in den Diatheken bei Justin. cohort. p. 15, C. v. 8:

Εἷς ἔστ' αὐτογενής, Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

990) Ibidem v. 8—10, u. v. 14—18:

Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν.
Περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ· γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε.

Περιγίγνεσθαι, als Frucht oder Ergebniss aus Etwas hervorgehen, hervortreten, sich ergeben; *ἀγαθὰ ἐκ φιλοσοφίας περιγιγνόμενα*, Vortheile, die aus der Philosophie hervorgehen; *περιεγένετο ὥστε καλῶς ἔχειν*, es kam Alles so zum Vorschein, dass es gut war. Also auch hier: *Ἐν αὐτοῖς* (in dem Geschaffenen, dem Weltall) *περιγίγνεται* (tritt hervor, kommt zum Vorschein) *αὐτός* (Er, d. h. Gott): In dem Geschaffenen tritt Gott hervor, kommt er zum Vorschein, zeigt er sich wirkend; daraus geht sein Daseyn hervor, daraus wird er erkannt. Wegen dieser ihrer Verborgenheit heisst daher die orphische Urgottheit bei den Neuplatonikern *κρύφιος διάκοσμος*; z. B. Procl. in Cratyl. p. 79: *ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη· ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο.* Derselbe in Tim. III, p. 160 lässt daher das Welt-Ei *ἐν κρυφίῳ διακόσμῳ*, d. h. in der Urgottheit entstehen.

991) Vergl. die oben Note 980 citirte Stelle der Kataposis: *Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.*

992) S. Lobeck Aglaopham. I, p. 519 sqq.

993) Proclus in Crat. p. 64: *Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν χρόνον καλεῖ, ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ.* Idem in Tim. I, 86: *Οἱ θεολόγοι Κρόνον (χρόνον) τὸ πρῶτον ἐπωνό-*

μασαν, ὡς δέοντος, οὗπερ γένεσίς ἐστιν, ἐκεῖ προηγεῖσθαι τὸν χρόνον. Ebenso in Theol. I, 28, 68: Τοῖς Ὀρφικοῖς τὸ πρώτιστον αἴτιον χρόνος προσείρηται. Eben so Damasc. de prim. princ. I, 198: Τί δὲ ὁ θεῖος Ὀρφεύς; οὐ πολλοὺς θεοὺς ὑφίστησιν ἀπὸ τοῦ Χρόνου μέχρι τοῦ πρωτογόνου Φάνητος.

994) Proclus in Tim. I, 54: Μετὰ τὴν μίαν αἰτίαν ἡ δυὰς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος, ἢ εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.

995) Procl. in Tim. III, 269: πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμός, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου.

996) Diog. Laert. VIII, s. 24: Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν· Ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα, ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι.

997) Procl. in Tim. l. l.: Πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ... δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.

998) Stob. Eclog. phys. I, 3, p. 40, v. 19:
Νοῦς δέ γε ἀψευδής, βασιλήϊος, ἄφθιτος αἰθήρ.

999) Theologum. arithmet. p. 4, s. 6 med: Καὶ ὅτι τὸν θεὸν φησιν ὁ Νικόμαχος τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν; und p. 5, s. 7: Λέγουσιν οὖν ταύτην οὐ μόνον θεόν, ἀλλὰ καὶ νοῦν.

1000) Nach Simplic. in l. IV, Ausc. p. 123 und Syrian. in Metaph. l. II, p. 33, a. hiess der orphische Vers:
Αἰθὴρ καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.
Vgl. Lobeck. Aglaoph. p. 472 und 473.

1001) Stob. Eclog. phys. I, 3, p. 40, v. 19 sqq.
Νοῦς δέ γε ἀψευδής, βασιλήϊος, ἄφθιτος αἰθήρ,
Ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τίς ἐστιν
Αὐδὴ οὔτ' ἐνοπή, οὔτ' αὖ κτύπος, οὐδὲ μὲν ὄσσα,
Ἣ λήθει Διὸς οὖας.

1002) Bei Clem. Strom. V, 14, p. 724: v. 4 sqq. aus den Diatheken.

Ὡι μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι,
Ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὃς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλαισι δὲ πάντα καλύπτεις
Πρηστῆρσιν σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις
Τάξις ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι τρέχουσα,
Σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισι,
Σὸς χειμὼν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισι,
Σός ποτε βακχευτὴς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας.

1003) Proclus in Tim. II, p. 96

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον

fragt Zeus das Urdunkel, die unendliche Ausdehnung, die Schicksalsgottheit; und diese antwortet ihm hierauf:

Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ' ἐνὶ μέσσῳ
Οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
Αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν ἐπὶ πᾶσι τανύσσῃς
Σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα . . . . .

Wir werden auf diese höchst merkwürdige Stelle, welche das Grundproblem der pantheistischen Weltansicht mit grösster Schärfe ausspricht, später noch genauer zurückkommen.

1004) Clem. Alex. Strom. V, 14, p. 724:

Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων . . . . .
Φρικτός, ἀήττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.

1005) Theologum. arithm. p. 7 med.: *Ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προςαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί· καὶ ἐκείνη ἀόριστος καθ' αὐτὴν καὶ ἀσχημάτιστος.*

1006) S. den ersten Theil Note 82 u. 88: Damasc. de prim. princ. p. 385: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ σκότος ἄγνωστον* (Amun) *τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ὕδωρ καὶ ψάμμον.* Das Schiefe, sowohl in der Berichterstattung selbst, als in der Ausdrucksweise, erklärt sich aus der zoroastrisch-neuplatonischen Lehre, welche die Neuplatoniker durchaus überall wieder finden wollen.

1007) Damasc. de prim. princ. p. 381: *Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (Ὀρφικὴ θεολογία) οὕτως ἔχει· Ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας*

ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην (τὴν γῆν) μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, ἐκεῖνο (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν· τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυοῖν ἄρρητον ἀφίησι. Auch hier lassen wir die aus dem neuplatonischen System hergenommenen willkührlichen Interpretationen des Damascius bei Seite und halten uns an den Kern, dass nach Orpheus die Urmaterie aus Wasser und Erde, d. h. aus einem mit Erdtheilchen vermischten Wasser bestand; denn es ist offenbar, dass hier *γῆ* dasselbe bezeichnet, wie in der vorhergehenden Stelle *ψάμμος*. Dies wird denn auch bestätigt durch eine Angabe des Athenagoras (XVIII, p. 18, ed. Gall.: *Ἦν ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν (τὸν Ὀρφέα) τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη.* Trotz des scheinbar verschiedenen Wortlautes liegt doch beiden Angaben dieselbe Vorstellungsweise von der Urmaterie zu Grunde. In beiden ist die Urmaterie Wasser, und zwar ein trübes, mit Erdtheilchen schon vermischtes Wasser, denn bei beiden scheidet sich aus diesem Urwasser die Erde aus (oben *γῆ*, hier *ἰλύς*, was doch offenbar identisch ist). Dass aber die Urmaterie als dunstartig gedacht wurde, erhellt aus Proclus in Parm. l. VII, p. 168, wo es heisst, die vereinigten Urwesen hätten in der Urgottheit ein ungesondertes Ganze gebildet: *ἀδιακρίτων πάντων κατὰ σκοτόεσσαν ὁμίχλην, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος*, was nur dann denkbar ist, wenn auch die Urmaterie ebenfalls dunstartig gedacht wird.

1008) Theolog. arithm. p. 7 med.: *Ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί. καὶ ἐκείνη ἀόριστος καθ' αὑτὴν καὶ ἀσχημάτιστος.* p. 11 med.: *ὕλην ἀόριστον δυάδα . . . . καλοῦσι, διὰ τὸ μορφῆς καὶ εἴδους καὶ ὁρισμοῦ τινὸς ἐστερῆσθαι, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, οἷόν τε διορισθῆναί τε καὶ ὁρισθῆναι ὑπὸ λόγου καὶ τέχνης. Ἔτι δὲ ἡ δυὰς φαίνεται ἀσχημάτιστος·* p. 8 init.: *ἀπολείπεται γὰρ σχήματος ἄμοιρος . . . . ἡ δυάς, ὑπάρχουσα ἀντίζους τε καὶ ἐναντιωτάτη . . . . τῇ μονάδι, ὡς ὕλη θεῷ καὶ σῶμα ἀσωμάτῳ, ... ἀντιδιαστελλομένη παραπλησίως τῇ τοῦ θεοῦ φύσει κατὰ τὸ αὐτὴν μὲν τῆς μεταπτώσεως καὶ μεταβολῆς ἐμποιητικὴν τοῖς οὖσι νομίζεσθαι, τὸν δὲ θεὸν ταυτότητος καὶ ἀμεταπτώτου διαμονῆς. . . . . . .* p. 13 infr.: *Δύναται δὲ καὶ ἀπείρου παρεκτικὴ λέγεσθαι. ὅτι . . . . . ἐπ' ἄπειρον . . . . . καὶ διαιρεῖται καὶ αὔξεται.* Man sieht, dass diese sammtlichen der Dyas beigelegten Prädikate nur Eigenschaften der Urmaterie an sich, im Gegensatze zur

Gottheit oder genauer: im Gegensatze zum göttlichen Geiste sind, und als solche richtig und wahr und völlig mit der Denkweise der alten Philosophie in Uebereinstimmung; dass sie aber zur Dyas als Zahl passen, wie die Faust auf's Auge. Nichts desto weniger gibt der spätere kopflose Epitomator, dem diese Bruchstücke eines älteren Ideenkreises entnommen sind, dieselben mitten unter Auseinandersetzungen eigentlicher Zahlen-Eigenschaften, und sucht sie demgemäss auch nach Kräften als Eigenschaften der Zahl Zwei darzustellen, was begreiflicher Weise zu völligem Unsinn führt. Für ihn sind dies Brocken einer unverdauten Gelehrsamkeit, deren Verständniss ihm gänzlich mangelt. Um so wichtiger ist es daher, dass er diese Lehre von der Dyas d. h. von der Urmaterie, den Pythagorikern, d. h. der alten und engeren pythagoreischen Schule beilegt, bei der wir die Existenz einer solchen auf die Gottheits- und Weltentstehungs-Lehre bezüglichen Zahlensymbolik nachgewiesen haben; denn der bei den späteren Auszüglern des Alterthums und bei den modernen Gelehrten aufgehäufte Unsinn über die pythagoreische Zahlenlehre hat gerade in der Verwechslung der von Pythagoras gepflegten rein mathematischen Zahlen-Theorie mit der von ihm ebenfalls herrührenden theologischen Zahlen-Symbolik ihren Grund, die von den Späteren mit einander vermengt wurden, weil sie von der einen wie von der andern gleichmässig Nichts verstanden. Die Urmaterie, die Dyas, welche hier die Hervorbringerin aller Veränderung und alles Wechsels genannt wird, heisst daher in anderen Stellen geradezu beseelt: Apion in Clement. Homil. VI, 4, 671: *Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις· τοῦτο γὰρ Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς ὠὸν λέγει γεννητὸν ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, ... τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου.*

1009) In der Note 1007 schon angeführten Stelle des Damascius (de prim. princ. p. 381) heisst es bei der Auseinandersetzung des orphischen Lehrbegriffes nach Hieronymus und Hellanikus weiter: *Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο, γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὠνομάσθαι δὲ χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτόν.* Ebenso Athenagoras XVIII, p. 18 ed. Galland.: *Ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν (τὸν Ὀρφέα) τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη· ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῶον*

δράκων, προςπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος καὶ ἄλλην ταύρου, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόςωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὠὸν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος (Φάνητος) ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὰ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ. Die Entstehung des Welt-Eies, die hier diesem Herakles zugeschrieben wird, legt aber eine Stelle der heiligen Sage bei Damasc. de prim. princ. p. 147 dem Χρόνος bei:

> Αὐτὰρ ἔπειτα δ'ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ
> Ὠεὸν ἀργύφεον.

Also ist die wirkliche Identität des Herakles mit Chronos, wie sie in der vorhergehenden Stelle angegeben wurde, ausser allem Zweifel.

1010) Damasc. de prim. princ. p. 147: Μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα τίθενται τρίτην ἀρχὴν τὴν ἡνωμένην τριάδα. Um diesen Ausdruck zu verstehen, muss man vergleichen Theologum. arithm. p. 38, oben: Τῇ τριάδι προςῳκειώθη ὁ Χρόνος, τριμερὴς ὤν, nämlich aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehend, und daher ἡνωμένη τριάς, vereinigte Dreiheit genannt. Die Sechszahl hiess daher auch διχρονία, ibidem u. p. 37.

1011) S. erster Theil, Note 82, p. 38.

1012) Lobeck. Aglaoph. p. 479, Note m: Nomen hoc unde proficiscatur et quid significet, jam diu est ex quo disceptant eruditi . . . . Bentlejus ad Mill. p. 456 negat se operam inquirenda etymologia perdere velle; et in epist. ad Bernard. p. 160 Ἠρικεπαῖος nulli Graeco vocabulo simile esse docet.

1013) In der eben citirten Stelle des Damasc. de prim. princ. p. 381, heisst es weiter: Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν . . . . δράκοντα εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα προςπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά; vgl. den ersten Theil, Note 82.

1014) Damasc. de prim. princ. p. 381 aus Hieronymus und Hellanikus: Συνεῖναι δὲ αὐτῷ (τῷ Χρόνῳ) καὶ Ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, φύσιν οὖσαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.

1015) S. Note 949.

1016) Theologum. arithm. p. 19: Καὶ τὰ οὐράνια δὲ κατὰ ταύτην (τὴν τετράδα) διακεκόσμηται· τέτρασι γὰρ κέντροις, τῷ

ὑπὲρ κορυφῆς, τῷ κατὰ ἀνατολήν, τῷ πρὸς ὀρθὰς ὑπὸ γῆν, τῷ πρὸς δύσιν· ἃ δὴ καὶ ζωδιακὸς ἀπ' ἀλλήλων τέτταρα φαίνεται· καὶ ἑτέρως τοῖς τέσσαρσι πέρασιν, ἀρκτικῷ, ἀνταρκτικῷ, ἑῴῳ καὶ ἑσπερίῳ.

1017) Simplic. in l. IV ausc. p. 123: *Δηλοῖ (τὸ χάος) οὐ χώραν ἀλλὰ τὴν ἀπειροειδῆ καὶ πεπληθυσμένην τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν Ὀρφεὺς χάσμα πελώριον ἐκάλεσε. Μετὰ γὰρ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχήν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως αἰθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι . . . . καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ*

Οὐδέ τι πεῖρας ἐην, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη.

Die bei Simplicius vorkommenden Bruchstücke des ersten Verses ergänzen sich aus einer Stelle des Syrian (in metaphys. II, p. 33, a): Orpheus Chaos (vielmehr A e t h e r e m nach der obigen Anführung des Simplicius) i p s u m e t m a g n a m v o r a g i n e m i n g e n t e m h i n c e t h i n c (nominat). Die beiden Verse lauteten also:

Αἰθὴρ καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα·
Τῷ δ' οὐ πεῖρας ἐην, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη,

1018) Proclus in Tim. II, 117: *Ἡ ἐσχάτη ἀπειρία, ὑφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται, ... χώρισμα μέν ἐστιν, ὡς χώρα τῶν εἰδῶν* (Urwesen) *καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε πυθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν ἐστιν, ἀζηχὲς δὲ αὖ σκότος καὶ αὕτη ὀνομάζοιτο ἄν.*

1019) Malel. Chron. IV, p. 31, und Cedren. Synops. I, p. 57 u. 84: *Ἔστι δὲ ἅπερ Ὀρφεὺς ἐξέθετο ταῦτα, ὅτι ἐξ ἀρχῆς ἀνεδείχθη τῷ Χρόνῳ ὁ αἰθὴρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθεὶς καὶ ἐντεῦθεν κἀκεῖθεν τοῦ αἰθέρος ἦν χάος, καὶ νὺξ ζοφερὰ πάντα κατεῖχε καὶ ἐκάλυπτε τὰ ὑπὸ τὸν αἰθέρα, σημαίνων τὴν νύκτα πρωτεύειν, εἰρηκὼς ἀκατάληπτόν τινα καὶ πάντων ὑπέρτατον εἶναι καὶ προγενέστερον, καὶ δημιουργὸν καὶ τοῦ αἰθέρος καὶ τῆς νυκτὸς καὶ πάσης τῆς κτίσεως.*

1020) Proclus in Alcib. p. 220: *Πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνάπτεται τῷ Διΐ· πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν Ὀρφεύς.*

1021) Clem. Alex. Strom. V, p. 724 v. 4

Ὠι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι

Ibidem v. 15:

Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῇ σὺν Ἀνάγκῃ.

1022) Procl. in Crat. p. 59: Ἡ Νὺξ παρ' ἑκόντος τε σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος

— — σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, ἵν' ἔχῃ βασιληΐδα τιμήν.

1023) Hermias in Phaedr. p. 145: Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτὸς λέγων, φησὶ καὶ

Μαντοσύνην δέ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντῃ.

1024) Clem. Alex. Strom. V, p. 724, v. 4 u. 5:

Ἄφθιτε μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὧι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι.

1025) Procl. in Parm. l. VII, 168: ἀδιακρίτων πάντων κατὰ σκοτόεσσαν ὀμίχλην, φησὶν ὁ Θεολόγος. Vgl. Damasc. de prim. princ. p. 382: Οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος καὶ αἰθέρος καὶ χάους πατήρ. (Dass diese neuplatonische Vorstellungsweise nicht pythagoreisch ist, wurde schon nachgewiesen.) Ἀμέλει καὶ κατὰ ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾷ τὴν τριπλῆν γονὴν αἰθέρα φημὶ νοερὸν, καὶ χάος ἄπειρον καὶ ἔρεβος ὀμιχλῶδες. Da der ἔρεβος ὀμιχλῶδες vom χάος ἄπειρον offenbar verschieden ist, so kann er nur die Urgottheit bezeichnen. Die ganze Zusammenstellung ist übrigens falsch.

1026) Procl. in Tim. III, p. 160: Τῷ παντὶ τὸ σφαιρικὸν συγγενές. . . . . . Προγονητικὸν τὸ σχῆμα τοῦτό ἐστι τῷ κόσμῳ, φανὲν μὲν ἐν αὐτῷ τῷ κρυφίῳ διακόσμῳ· τὸ γὰρ ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο κατὰ ἐκείνην εἴρηται τὴν τάξιν, ἐναργέστερον δὲ ὀφθὲν ἐν τῷ παντελεῖ ζώῳ· τὸ γὰρ

Ὡρμήθη δ' ἀνὰ κύκλον ἀθέσφατον

περὶ ταύτης εἴρηται τῷ Θεολόγῳ τῆς θεότητος. Das erste Versstück citirt Proclus auch in Crat. p. 79: ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη

— — — — τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον
Ἀτρύτως ἐφορεῖτο.

Ebenso auch in Parm. VII, p. 153; in Euclid. elem. II, 43.

1027) In Lobeck's Aglaophamus p. 576, § 38 sind die Stellen der Neuplatoniker, welche über die Götterdynastien der heiligen Sage handeln, ausführlich zusammengestellt. Sie sind, wie gewöhnlich, ungenau und unvollständig, und einander theilweise widersprechend. Proclus in Tim. V, 309 gibt als die erste Götterherrschaft an: die des Aethers, also die der Urgottheit, von

welcher der Urgeist, der Aether, eines der vier Urwesen ist, und als die zweite die des Phanes: *Πατὴρ μὲν ὁ πρῶτος ἀπὸ τοῦ ἑνὸς* (der Urgottheit) *προελθὼν Αἰθήρ. Πατὴρ τε καὶ ποιήτης, ὁ κατὰ παράδειγμα, θεὸς, ὃν τε Φάνητα Πρωτόγονον μάκαρες κάλεον.* In Tim. V, 291 dagegen gibt er die Gotterdynastien (*θεῶν βασιλέας*) nach Orpheus so an: *Φάνης, Νύξ, Οὐρανός, Κρόνος, Διόνυσος*, wobei offenbar Zeus ausgelassen ist. Hier beginnt er also mit Phanes. Syrian beginnt mit Phanes, lasst dann die Nacht und den Uranus folgen und den Zeus als Funften schliessen. Hier ist also Kronos ausgelassen. Dabei bemerkt er, das Chaos (die Urgottheit) stehe über dem Rang einer Gotterdynastie, d. h. sie könne nicht mitgerechnet werden. Demungeachtet sagt er gleich unmittelbar darauf: *Ἡ πρωτίστη οὖν ἀρχὴ καὶ παρ' αὐτοῖς (τοῖς θεολόγοις) ἓν καὶ τ'ἀγαθόν* (die gewohnliche Bezeichnung der Urgottheit). Hermias beginnt mit dem *ἕν*, der Urgottheit, dem Ur-Einen, und lässt dann den Phanes, dann den Zeus und dann den Helios folgen. Olympiodor beginnt gar mit dem Uranos, dann kommt Kronos, dann Zeus und dann Dionysos. Michael Ephesius endlich beginnt mit dem Chaos, und dann folgt Okeanos, und dann die Nacht, und dann Uranos und dann Zeus. Aus der Vergleichung der Orphischen Fragmente selbst werden diese Widersprüche dahin berichtigt, dass zuerst und naturgemäss die Urgottheit, *τὸ ἕν*, kommt, wie wir gesehen haben; dann 2, *Φάνης*; dann 3, *Οὐρανός*; dann 4, *Κρόνος*; dann 5, *Ζεύς*, und endlich 6, *Διόνυσος*.

1028) Apion in des Clem. Homil. VI, 4, p. 671, Tom. II, ed. Galland. *Ὀρφεὺς τὸ χάος ᾠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις· τοῦτο Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς ᾠὸν λέγει γεννητὸν ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, γεγονὸς δὲ οὕτως· τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης, καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου . . . . . συνέβη ποτὲ εὐτάκτως ῥυῆναι καὶ μίξαι τὰς οὐσίας, καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου, ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι· ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ, οὕτω σφαιροειδὲς συνελήφθη κύτος· ἔπειτα, ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος, περιφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς, τῇ περιφερείᾳ τῶν ᾠῶν προςεοικός.* Diese Herstammung der Welt aus der Urgottheit selbst wird daher von den Alten ausdrücklich hervorgehoben. Hermias irris. p. 144: *Ταῦτα* (das Weltall)

γεννήματά ἐστι τῆς Νυκτὸς (der *σκοτόεσσα ὁμίχλη*, des Urdunkels, der Urgottheit) *μένοντα ἐν αὐτῇ*

> *Ἡ δὲ πάλιν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε*
> *Δεῖξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανεροὺς· οἵ τ' εἰσὶ γενέθλην.*

So begreift es sich, wie es in dem früher schon besprochenen locus classicus der Zahlen-Symbolik von der Zehnzahl, der Weltkugel, heissen kann, sie gleiche der Urzahl, der Tetraktys, der Urgottheit, in Allem: *ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.*

Was in der obigen Stelle des Clemens *σφαιροειδὲς κύτος* kugelähnliche Umhüllung, einer Wasserblase, *πομφόλυξ*, ähnlich, genannt wird, muss die heilige Sage mit einer Wolke und einer schimmernden Decke, Schale (*ἀργὴς χιτών*) verglichen haben; Damascius de prim. princ. p. 380: *Εἰς δὲ τὴν δευτέραν* (*τριάδα*, seine eigene neuplatonische) *τελεῖν, ἤτοι τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠὸν τὸν θεὸν* (*τὸν Φάνητα*) *ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρώσκει ὁ Φάνης.*

1029) Damasc. quaest. de prim. princ. p. 147: *Καὶ γὰρ Ὀρφεύς·* (*Αὐτὰρ*) *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ Ὠεὸν ἀργύφεον.*

Hieran schliesst sich ein anderes Fragment bei Procl. in Crat. p. 79: *Ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη·*

> — — — — — *τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον*
> *Ἀτρύτως ἐφορεῖτο.*

Schon das Metrum allein zeigt, dass beide Versstücke einander ergänzen und demgemäss zusammen gehören; der Sinn bestätigt dies.

1030) Z. B. Proclus in Parm. l. VII, p. 230: *Τὸ αἴτιον τῆς ἐκφάνσεως τῶν θείων Ὀρφεὺς Χρόνον ὠνόμασεν.* Und Derselbe in Theolog. I, 28, 68 geradezu: *Τοῖς Ὀρφικοῖς τὸ πρώτιστον αἴτιον Χρόνος προςείρηται.*

1031) S. den 1. Theil p. 140 u. Note 111, 112. Euseb. pr. ev. III, 11, p. 114: *Τὸν δημιουργὸν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προςαγορεύουσι. Κνήφ, Καμηφίς* ist aber das ägyptische Wort für *πνεῦμα*, Geist.

1032) Lactant. Institut. I, 5, p. 28: Orpheus deum verum et magnum *Πρωτόγονον* appellat, quod ante ipsum nihil est genitum, sed ab ipso cuncta sunt generata. Eundem etiam *Φάνητα* nominat.

quod quum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et exstiterit. Cujus originem atque naturam quia concipere non poterat, ex aëre (aethere) natum esse dicit:

Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος αἰθέρος υἱός.

Auf denselben Vers spielt an Proclus in Tim. II, 132: Ὁ Φάνης περικαλλέος Αἰθέρος υἱὸς ὀνομάζεται καὶ Ἁβρὸς Ἔρως.

1033) Proclus in Tim. II, 137: καλεῖ δὲ

— — — — εὐδαίμονα σεμνὸν
Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτὸν (Ἠρικεπαῖον)

wie Lobeck Aglaoph. p. 496 dem Sinn und Versmaass gemäss das letzte Wort des Verses ergänzt. Diese Ergänzung wird bestätigt durch Damasc. de prim. princ. p. 307: Ἀλλὰ καὶ Ὀρφεὺς τὸν πολυτίμητον τοῦτον θεὸν (τὸν Μῆτιν) ἀνευφήμησεν τὸν σπέρμα φέροντα θεῶν, καὐτὸν Ἠρικεπαῖον. Dass aber dieser Metis derselbe Götterbegriff ist, wie der vorhererwähnte Protogonus, erhellt aus Damasc. de prim. princ. p. 346: Ὁ παρ' Ὀρφεῖ Πρωτόγονος θεός, ὁ πάντων σπέρμα φέρων τῶν θεῶν, ἀπὸ τοῦ ᾠοῦ πρῶτος ἐξέθορε. Die Identität aller drei Namen wird auch noch von Malela (in der Note 976 schon angeführten Stelle seiner Chron. IV, p. 31) und von Cedrenus (p. 57) in ihrer kurzen Darstellung der orphischen Lehre ausdrücklich angegeben: Ἔφρασε δὲ ὅτι τὸ Φῶς ῥῆξαν τὸν Αἰθέρα (Phanes, der bei seiner Entstehung das erste Licht ausstrahlte) ἐφώτισε πᾶσαν τὴν κτίσιν (die ganze sich eben entwickelnde Weltkugel)· εἰπὼν τὸ φῶς τὸ ῥῆξαν τὸν Αἰθέρα τὸν ὑπέρτατον πάντων (den Aether in der Urgottheit, den Urgeist) ἐκεῖνο εἶναι, οὗ ὄνομα Ὀρφεύς, ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας, ἐξεῖπε Μῆτιν, Φάνητα, Ἠρικεπαῖον, ὅπερ ἑρμηνεύεται βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ· εἰπὼν ταύτας τὰς τρεῖς θείας τῶν ὀνομάτων δυνάμεις μίαν εἶναι δύναμιν καὶ ἓν κράτος τοῦ μόνου θεοῦ (der Urgottheit), ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ, — ἐξ αὐτοῦ δὲ τῆς δυνάμεως τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα πάντα.

1034) Damasc. de prim. princ. p. 382: Αὐτὸ δὲ τὸ ᾠὸν ἀρχὴ πατρικὴ τῆς τρίτης τριάδος, ταύτης δὲ τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεὸν ἥδε ἡ θεολογία (ἡ ὀρφικὴ) Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ, καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.

1035) Proclus in Cratyl. p. 36: *καὶ Ὀρφεὺς πρώτην ταύτην τὴν τῶν νοητῶν φύσιν ὀνόματί φησιν ὑπὸ τῶν ἄλλων καλεῖσθαι θεόν· λέγει δ᾽οὕτως·*

Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτὸν, ὅντε Φάνητα
Πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον.

Den Grund des Namens *Φάνης* gibt das Etymol. magn. s. v. *Φάνης* an:

τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα
(Ἀθάνατοι), ὅτι πρῶτος ἐν Αἰθέρι φανὸς ἔγεντο.

Dies wird durch eine andere Stelle der heiligen Sage erläutert, welche das Licht mit Phanes zugleich entstehen lässt: Procl. in Theol. III, 20, 161: *Τοῦτό ἐστι τὸ φανότατον τῶν νοητῶν, ... καὶ τὸ ἀποστίλβον φῶς, ὃ καὶ τοὺς νοεροὺς ἐκπλήττει φανὲν, καὶ ποιεῖ θαυμάζειν τὸν πατέρα, καθάπερ φησὶν Ὀρφεύς.* Die Stelle selbst hat Hermias in Phaedr. p. 141 erhalten: *Τὴν Νύκτα ἡνῶσθαι αὐτῷ (τῷ Φάνητι) φησί*

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐπέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
Εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη. οἱ δ᾽ἄλλοι ἅπαντες (die übrigen göttlichen Urwesen)
Θαύμαζον καθορῶντες ἐν Αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·
Τοῖον ἀπέστραπτεν χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

1036) Procl. in Tim. II, 102: *Πάλαι ὁ Θεολόγος ἔν γε τῷ Φάνητι τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν ἀνύμνησεν . . . . Μῆτις γὰρ αὖ καὶ οὗτός ἐστιν· ὥς φησιν Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής. Αὐτός τε ὁ Διόνυσος* (ägyptischer Titel: Ti en ose der Ertheiler der Strafe, der Vergelter, den bei den Aegyptern alle höheren Götter, gleich Osiris, als Mit-Vorsteher der Unterwelt und des Todten-Gerichtes führen) *καὶ Ἠρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται.* Proclus in Tim. II, 93: *ὁ μάλιστα παρ᾽ αὐτῷ (Ὀρφεῖ) δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστί.* Procl. in Tim. V, 335: *Ὁ Φάνης τὸν σύμπαντα κόσμον κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς δύναμιν ἀπέφηνεν.* Hiermit hängt denn auch sein Titel *Ἔρως, γενέτωρ* zusammen: Procl. in Tim. III, 156: *Ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ*

Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·

καὶ ἴσως πρὸς τοῦτον ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν, εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν. Eben so in Tim. II, 102: *Πάλαι ὁ Θεολόγος ἔν γε τῷ Φάνητι τὴν δημιουρ-*

γενικὴν αἰτίαν ἀνύμνησεν . . . . Μῆτις γὰρ αὖ καὶ οὗτός ἐστιν, ὥς φησιν, Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

1037) Clement. Homil. p. 672: Τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς. Ἐνδόθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῶόν τι ἀῤῥενόθηλυ εἰδοποιεῖται, προνοίᾳ τοῦ ἐνόντος ἐν αὐτῷ θείου πνεύματος, ὃ Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἔλαμψε τῷ φέγγει τοῦ διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου. Procl. in Tim. III, p. 131: Ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ ἄῤῥεν

Θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος.

Dasselbe sagt Procl. in Tim. II, 137 von Phanes: ὁ Φάνης μόνος πρόεισι (aus der Urgottheit) καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ.

1038) Procl. in Tim. III, 130: Τοιαῦτα Ὀρφεὺς ἐνδείκνυται, περὶ τοῦ Φάνητος θεολογῶν. πρῶτος γοῦν ὁ θεὸς παρ' αὐτῷ ζώων κεφαλὰς φέρει πολλὰς

Κρίου καὶ ταύρου τ', ὄφιος, χαροποῦ τε λέοντος,

(wie Lobeck aus den sehr verderbten Worten des Proklus den orphischen Vers wiederherstellt), καὶ πρόεισιν ἀπὸ τοῦ πρωτογενοῦς ᾠοῦ, ἐν ᾧ σπερματικῶς τὸ ζῶόν ἐστι. Und etwas weiter p. 131: ὁ θεολόγος κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλάς. Vieräugig war er nach Hermias in Phaedr. p. 137: Τετρὰς ὁ Φάνης, ὥς Ὀρφεύς φησι

Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα

und nach eben demselben, ibidem, auch geflügelt: αὐτῷ δὲ τούτῳ (τῷ Φάνητι) πρώτῳ καὶ πτέρυγας δίδωσι

Χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα.

1039) Suidas s. v. Φάνης: Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς εἰςηνέχθη ὁ Φάνης, αἰδοῖον ἔχων ἐν τῇ πυγμῇ (nach dem bekannten mehrfach erhaltenen Hieroglyphenbilde des Phanes als Zeugungs-Gottes), ὃν ἔλεγον ἔφορον τῆς ζωογόνου δυνάμεως.

1040) Clement. Homil. p. 672: Τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζώου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται, ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει

Ἀκμαίου σχισθέντος ἐντὸς πολυχανδέος ᾠοῦ. (mit der Emendation Lobecks: ἀκμαίου für das unsichere κραμαίου, und der Einschaltung von ἐντός, das bei Clemens ausgefallen ist, offenbar wegen

des Gleichklanges mit der vorhergehenden Particip-Endung, das aber Sinn und Metrum gleichmässig verlangen), *καὶ οὕτω τὸ μὲν κύτος* (vgl. die Clementinische Stelle in Note 1028) *τὴν διακόσμησιν ἴσχει.*

1041) Vgl. die in Note 1009 schon citirte Stelle des Athenagoras (XVIII, p. 18, ed. Galland.) *Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς* (Ar-hello, die nicht-Alternde, Beiname der ewigen, gränzenlosen Zeit, des *Χρόνος ἀγήραος*) *ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠὸν* (vgl. Note 1029, das Welt-Ei), *ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος* (*Πρωτογόνου Φάνητος*) *ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὰ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ.*

1042) Damasc. de prim. princ. p. 260: *λέγεται ἐξ αὐτοῦ* (*τοῦ ᾠοῦ*) *ῥαγέντος εἰς δύο, γενέσθαι οὐρανὸς καὶ γῆ τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον;* vgl. den 1. Theil dieses Werks p. 256 und Note 303.

1043) Proclus in Tim. II, 137: *ὁ Φάνης μόνος τε πρόεισι* (geht hervor aus der Urgottheit), *καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει δὲ τὰς Νύκτας, καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ*

Αὐτὸς ἑῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος.

Zum vollen Verständnise dieser etwas kurzen Notiz dient Hermias irris. gent. p. 144: *Τριῶν παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ· τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ, τὴν δὲ μέσην αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (die Tme der Aegypter).

1044) Lobeck Aglaoph. p. 508.

1045) Athenagoras c. XX, 296: *Ὀρφεύς φησι*

Αὖ (statt des sinnlosen *ἂν*) *δὲ Φάνης ἄλλην γενεὴν τεχνώσατο δεινὴν*
Νηδύος ἐξ ἱερῆς, προςιδεῖν φοβερωπὸν ἔχιδναν,
Ἧς χαῖται μὲν ἀπὸ κρατὸς καλόν τε πρόςωπον
Ἦν ἐςιδεῖν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη φοβεροῖο δράκοντος
Αὐχένος ἐξ ἄκρου.

1046) Vgl. den 1. Theil, Note 138, p. 89.

1047) Procl. in Theol. III, 20, 161: *Τοῦτό ἐστι* (*ὁ Φάνης*) *τὸ φανότατον τῶν νοητῶν, ὁ νοῦς ὁ νοητὸς καὶ τὸ ἀποστίλβον*

φῶς, ὃ καὶ τοὺς νοεροὺς ἐκπλήττει φανὲν καὶ ποιεῖ θαυμάζειν τὸν πατέρα (den Urgeist, den göttlichen Aether).

1048) Herm. in Phaedr. p. 141: Τὴν Νύκτα ἡνῶσθαι αὐτῷ φησι (τῷ Φάνητι)

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐπέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
Εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· οἱ δ' ἄλλοι ἅπαντες
Θαύμαζον καθυρῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·
Τοῖον ἀπέστραπτεν χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

1049) Simplic. in IV Auscult. p. 150, a: *Αἱ νοηταὶ τάξεις ὡς τόπους διαφόρους ἐκληρώσαντο τὰς τοῦ νοητοῦ κόσμου ὑποδοχάς· λέγει γοῦν ὁ Ὀρφεὺς περὶ ἐκείνου τοῦ τὰς τῶν λήξεων διαφορὰς ἔχοντος* (Φάνητος)

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον.

Hieran schliesst sich ein bei Lactantius (Instit. I, 5, p. 28) erhaltenes kurzes Fragment der heiligen Sage: Hunc (Phanetem) ait (Orpheus) esse omnium deorum parentem, quorum causa coelum condiderit, liberisque prospexerit, ut haberent habitaculum sedemque communem:

Ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον (*οὐρανὸν εὐρὺν Ἀστροφαῆ*).

Dass der erste Vers mit den angegebenen Worten zu ergänzen ist, erhellt aus der Angabe des Lactantius und dem Versmaass. Die Ergänzung des zweiten Verses, ein gewöhnliches ständiges Beiwort des Himmels, wird durch das gleich folgende Fragment nöthig gemacht. Denn nun finden sich auch noch ein paar hierhergehörige Verse bei Proclus in Tim. I, 38: *Οὐ μόνον οἱ Μαθηματικοὶ λέγουσι περὶ τοῦ μὴ πᾶν κλίμα γῆς ἀνθρώπους ἔχειν, ἀλλὰ καὶ Ὀρφεὺς οὕτως διορίζων*

— — — (*γαῖαν δὲ*) *διώρισεν ἀνθρώποισι*
Χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἕδος, οὗ μέσος ἄξων
Ἠελίου τρέπεται ποτινεύμενος, οὔτε τι λίην
Ψυχρὸς ὑπὲρ κεφαλῆς, οὔτ' ἔμπυρος, ἀλλὰ μεσηγύς.

Dass im ersten Verse die Wörter *γαῖαν δὲ* ergänzt werden müssen, erhellt von selbst aus dem Zusammenhang; dann aber schliesst sich das Fragment an das vorhergehende an, und bildet mit ihm offenbar ein Ganzes, wodurch die obige Ergänzung *ἀστροφαῆ* von selbst an die Hand gegeben wird.

1050) Am Ende des Gedichtes in der *Κατάποσις*.

1051) Plutarch. de plac. phil. II, 13, 402: *Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γήϊνον* (statt des fehlerhaften *γῆν*), *περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται.*

1052) Proclus in Tim. III, 154:

Μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἥν τε σελήνην
Ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην,
Ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.

Idem in l. V, 292: *Οὐρανίαν γῆν τὴν σελήνην ὁ Ὀρφεὺς προςηγόρευσεν.*

1053) Procl. in Tim. I, 45: *Τὴν σελήνην παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι Πορφύριος λέγει.*

1054) Procl. in Tim. IV, 256: *Ὥςπερ τὸν ἥλιον κατὰ ὥραν καὶ ζῴδιον εἰρήκασιν ἀμείβειν τὰς μορφὰς, οὕτω καὶ τὴν σελήνην κατὰ ἑκάστην ἡμέραν*

Ὄφρ' ἐν μηνὶ τρέπῃ, ὅπερ ἥλιος εἰς ἐνιαυτόν,

ὥς φησι ὁ Θεολόγος.

1055) Procl. in Tim. V, 308: *Τοῦτον* (*τὸν ἥλιον*) *ἐπέστησε τοῖς ὅλοις ὁ Δημιουργός*

Καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν.

ὥς φησιν Ὀρφεύς. Der als Nachsatz angefügte Vers findet sich ibidem I, 29: *παρ' Ὀρφεῖ*

Καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος αἰών.

1056) Macrob. Saturn. I, 17, 302: Sol humoribus exsiccatis ad progenerandum omnibus praebuit causam, ut ait Orpheus:

(*Ἥλιον*) *πατρὸς ἔχοντα νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.*

1057) Alle diese Prädikate finden sich in einer Stelle des orphischen Gedichtes, die uns Macrobius (Sat. 18, 312) erhalten hat: Orpheus Solem volens intelligi ait inter caetera:

Τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἐόντα
Ἐξανέφηνε θεοῖς Ὥρον κάλλιστον ἰδέσθαι,
Ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον,
Εὐβουλῆά τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον,
Ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη,
Οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον.

Ὧρον ist Emendation von Herrmann statt des in den Context nicht passenden ὥραν, und bezeichnet wie alle übrigen Beinamen nur einen Titel und keinen Eigennamen, was zu Unsinn und Verwechslung mit ganz verschiedenartigen Gottheiten führen würde. Es ist ganz derselbe Fall wie mit dem Beinamen Herakles, der nie Alternde, als Titel des Chronos, oder dem Titel Dionysos, der Vergelter, als Beiname des Phanes in seiner Eigenschaft als unterweltliche Gottheit und Vorsteher des Todtengerichtes. Ὧρος bedeutet also, wie der gleiche Titel Hor, den der Sonnengott auch bei den Aegyptern führt, Deus manifestus, θεὸς ἐπιφανής, sichtbar gewordener Gott; ein Beiname, den die sichtbaren und körperlichen kosmischen Gottheiten im Gegensatze zu der verborgenen Urgottheit, und den Geistern und Dämonen führen. Eben so bedeutet Φάνης der Leuchtende, Εὐβουλεύς der Wohlbeschliessende, Ἀνταύγης der Strahlende. Wenn man sich also einbildet, das orphische Gedicht identificire die Sonne oder den Schöpfergott mit Dionysos, weil es ihnen neben anderen auch diesen Titel beilegt, so ist dies Nichts als ein aus Unkunde entstandenes Missverständniss. Von einer solchen erträumten Theokrasie und den gewöhnlich daran geknüpften Folgerungen weiss das orphische Gedicht Nichts. — Die von Dionysos gegebene Etymologie ist von derselben Art wie die frühere von Phanes oder Pan und verdient natürlich eben so wenig Berücksichtigung.

1058) Justin. Cohort. p. 15, C:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις
Πᾶσιν ὁμοῦ. Σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ'.

Dass bei den Adjektiven die Endung αῖος ein Herrühren, Abstammen bedeutet, und deshalb hauptsächlich Gentilia bezeichnet, ist allbekannt. Μουσαῖος bedeutet daher streng wörtlich den von den Musen Abstammenden, Herrührenden, also ganz genau unser „Musensohn", mit dem es auch hier im Context des Gedichtes zur Bezeichnung eines Studirenden (μαθηματικός) völlig gleichbedeutend ist. Erst der Missverstand, der das orphische Gedicht dem Orpheus selbst beilegte, sah im Μουσαῖος den alten Dichter und Seher dieses Namens, und machte diesen nach unserer Stelle zu einem Schüler des Orpheus und einem Sohne der Selene.

1059) Servius ad Aen. VI, 645: Orpheus primus deprehendit harmoniam, i. e. circulorum mundanorum sonum, unde uti septem fingitur chordis.

1060) Proclus in Tim. V, p. 295: *Τίκτει ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανὸν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας;* unter den ersteren wird Dione (*Διώνη*) unter den letzteren Phorkys (*Φόρκυς*) aufgezählt. Dann fährt er etwas weiter fort: *Αὕτη (ἡ Γῆ) προάγει Πόντῳ φιλότητι μιγεῖσα μετὰ Νηρέως καὶ Θαύμαντα· οὐ γάρ ἐστιν ὁ Φόρκυς Οὐρανίδης ἀλλὰ Πόντου.*

1061) Proclus in Tim. II, 95: *Περὶ ἐκείνου (τοῦ Φάνητος) Ὀρφεὺς φησι (Πάντα*

Ὅσσα) πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές.

Die eingeklammerten Worte sind zugesetzt, um Sinn und Vers zu ergänzen. Auch Pherekydes spricht in seiner Kosmogonie von den *μυχοῖς* und *ἄντροις* des Himmelsraumes und versteht darunter die von den verschiedenen Himmels-Firmamenten abgegränzten Theile des grossen innenweltlichen Raumes. Zum Verständnisse dieser bildlichen Ausdrücke muss man sich erinnern, dass die Alten, und besonders die Aegypter, in die Felsen gehauene Grotten-Tempel besassen, zum Theil von grossem Umfang; so dass diese Sitte die Vergleichung sehr natürlich macht.

1062) In der bei Lobeck (Aglaopham. p. 577) angeführten Stelle des Syrian heisst es: *Ἐκεῖνοι (οἱ θεολόγοι) Νύκτα μὲν καὶ Οὐρανόν φασι βασιλεύειν, πρὸ τούτων δὲ τὸν μέγιστον αὐτῶν πατέρα (τὸν Φάνητα)*

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος.

Natürlich; denn während der vorhergehenden Dauer der Urgottheit war noch gar keine Welt vorhanden. Wenn Syrian dann aber fortfährt: *Μεθ' ὃν (τὸν Ἠρικεπαῖον) ἡ Νύξ* (seine Gemahlin) *Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου,* so ist dies unrichtig und in *μεθ' οὗ* (gleichzeitig mit ihm) zu korrigiren, da es bei Proclus (in Tim. V, 291) ausdrücklich heisst: Phanes gab *τὸν κρατῆρα τὸν ζωογόνον* (den Mischkrug des Lebens, also einen Antheil an der Weltschöpfung) *τῇ Νυκτὶ, τῇ πᾶσαν παραγούσῃ ζωὴν μετὰ τοῦ Φάνητος.* Auf diesen Antheil an der weltschöpferi-

schen Thätigkeit des Phanes bezieht es sich daher offenbar, wenn die Nacht bei Proclus (in Crat. p. 97) heisst:

— Θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.

eine Vershälfte, die ebenfalls hierher zu gehören scheint. Dagegen von einer gesonderten und selbstständigen Götterdynastie der Nacht nach dem Phanes findet sich in den vorhandenen Fragmenten gar Nichts; ja es ist in dem Ideenkreise nicht einmal Platz für eine solche vorhanden, da gar Nichts gemeldet wird, was im Weltgange unter ihr geschehen seyn könnte. Auch sagt der angeführte orphische Vers weiter Nichts, als dass die Nacht die Herrschaft mit Phanes getheilt habe, wie ein bei Procl. in Crat. p. 59 erhaltenes Fragment ausdrücklich angibt: Ἡ Νὺξ, sagt Proclus, παρ' ἐκόντος τὸ σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος, und dann citirt er folgende Verse:

(Αὐτὰρ) σκῆπτρον ἑκὼν ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, (ἵν' ἔχῃ) βασιληΐδα τιμήν,

und hier schliesst sich dann offenbar der obencitirte Vers an:

Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

Diese letzten Verse hängen aber eben so augenscheinlich mit den oben zuerst angeführten zwei zusammen und es fehlt nur das verbindende Mittelglied, das sich, mit Hülfe der von Proclus citirten Vershälfte, etwa in folgender Weise wiederherstellen lässt:

(Καὶ ἄλοχος πολύαινος) θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.

Die ganze Stelle im Zusammenhange lautet demnach so:

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος
(Καὶ τ' ἄλοχος πολύαινος) θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ,
(Αὐτὰρ) σκῆπτρον ἑκὼν ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, (ἵν' ἔχῃ) βασιληΐδα τιμὴν,
Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

1063) Hesiod. Theogon. v. 133 sqq. Auf die ägyptische Heimath der Götter spielt auch Homer an: Il. XIV, 201, 302.

1064) Procl. in Tim. V, 293: Οἰκεῖος ὁ γάμος τῇ τάξει ταύτῃ· πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν.

1065) Athenagor. XVIII, p. 18 Gall. Hermias p. 141; Procl. in Parm. I, 40.

1066) Procl. in Tim. V, p. 295:

Ὡς ἐνόησ' αὐτοὺς ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντας
Καὶ φύσιν ἐκνομίην — — —
Ῥῖπτε βαθὺν γαίης ἐς Τάρταρον.

1067) Athenagor. l. l. *Ὀργισθεῖσα ἡ Γῆ*
Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα
Οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν,
Οὕνεκα τισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.
Vgl. Servius ad Aen. VI, 510: Ferunt fabulae Titanes ab irata contra Deos Terra in ejus ultionem creatos, unde et Titanes appellati sunt *ἀπὸ τῆς τίσεως*. Dass auch diese etymologische Ableitung des Namens Titan von nicht besserem Schlage ist, als die übrigen im orphischen Gedichte, bedarf kaum der Bemerkung.

1068) S. den ersten Theil, Note 194. Hesiod. theogon. v. 133 sqq.

1069) S. den ersten Theil Note 193. Apophi selbst bedeutet Riese.

1070) Proclus in Tim. III, 137: *Κατὰ γὰρ τὴν τρίτην γονὴν ἡ Γῆ προήγαγεν*
Ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑλικώπιδας, ἁγνάς,
Ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας ἐγείνατο λαχνήεντας.
Und hierzu die Stelle Ejusd. in Tim. V, 295: *Τίκτει ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανόν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, Ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας,*
Θυγατέρας μὲν πρῶτα Θέμιν καὶ εὔφρονα Τηθύν,
Μνημοσύνην τε βαθυπλόκαμον, Θείαν δε μάκαιραν,
Ἠδὲ Διώνην τίκτεν ἀριπρεπὲς εἶδος ἔχουσαν,
Φοίβην τε Ῥείην τε, Διὸς γενέτειραν ἄνακτος
παῖδας δὲ ἄλλους τοσούτους
Κοῖόν τε Κρεῖόν τε μέγαν, Φόρκυν τε κραταιὸν
Καὶ Κρόνον, Ὠκεανόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε.

1071) Damasc. quaest. de prim. princ. p. 187: *Καὶ τὴν Νύκτα, ὡς πρώτην οὐσίαν καὶ τροφὸν πάντων διὰ τούτων ἀνυμνουμένην, αὐτὸν μάλιστα τὸν Κρόνον πεποίηκε (ὁ Ὀρφεὺς) τρέφουσαν. λέγει οὖν ὁ Θεολόγος*
Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν.

1072) S. den ersten Theil Note 194.

1073) Insbesondere gilt Okeanos als der Stammvater des

Götter- und Geistergeschlechtes; Athenagor. XVIII, p. 18 Gell.: Ὁμήρου μὲν λέγοντος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, Ὀρφέως δέ, ᾧ καὶ Ὅμηρος τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἕπεται

Ὠκεανός, ὅςπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

Vgl. Orph. Hymn. 83 in Ocean.

Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων.

1074) Procl. in Tim. II, 63: Πρὸς δὲ τὸν Κρόνον πάλιν μετὰ τοὺς δεσμοὺς μόνον οὐκ εὐχόμενός φησι

Ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον.

1075) Herodot. II, 144: Τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἐόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.

1076) Syrian bei Lobeck Aglaopham. p. 577: Μεθ' ἣν ὁ Οὐρανός,

Ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.

1077) Porphyr. de antr. Nymph. c. 15: Πρῶτος τῶν ἀντιφερομένων τῷ Οὐρανῷ ὁ Κρόνος ἐστίν, — καὶ τὰς μὲν ἐξ Οὐρανοῦ κατιούσας δυνάμεις δέχεται Κρόνος, καὶ τὰς ἀπὸ Κρόνου Ζεύς. Proclus in Cratyl. p. 59: Μόνος ὁ Κρόνος ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως καὶ τῷ Διὶ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας, τέμνων τε καὶ τεμνόμενος.

1078) Vgl. die Note 1067 und die Note 1081, insbesondere von dem dort angeführten orphischen Fragmente den 4. und 5. Vers.

1079) Proclus in Tim. V, p. 296: Ἡγεῖται αὐτῶν (τῶν Τιτάνων) ὁ μέγιστος Κρόνος; vgl. die in Note 1077 angeführte Stelle des Porphyr.

1080) Procl. in Tim. V, p. 295: τὸν δὲ Ὠκεανὸν ναίειν ἐν τοῖς Θεσπεσίοις ῥεέθροις. Ibid. (Ὠκεανὸς) οὐκ ἀφίσταται τῆς τοῦ πατρὸς βασιλείας. Dass Okeanos selbst die Personificirung des Niles ist, wurde schon im ersten Theile nachgewiesen, da Ὠκεανός geradezu die ägyptische, Νεῖλος aber die gräcisirte Form des semitischen Namens des Flusses ist; Diodor. Sic. I, 96: Ὠκεανὸν μὲν οὖν καλεῖν τὸν ποταμόν, διὰ τὸ τοὺς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον.

1081) Procl. l. l. p. 296: Τῶν ἄλλων Τιτάνων εἰς τὴν τοι πατρὸς ἐπιβουλὴν ἱεμένων ὁ Ὠκεανὸς ἀπαγορεύει τε πρὸς τὰς τῆς μητρὸς ἐπιτάξεις, καὶ ἐνδοιάζει περὶ τῆς πράξεως

Ἔνθ' οὖν Ὠκεανὸς μὲν ἐνὶ μεγάροισιν ἔμιμνεν
Ὁρμαίνων, ποτέρωσε νόον τράποι, ἢ πατέρα ὃν
Γυιώσῃ τε βίης καὶ ἀτάσθαλα λωβήσαιτο
Σὺν Κρόνῳ ἠδ' ἄλλοισιν ἀδελφοῖς, οἳ πεπίθοντο
Μητρὶ φίλῃ, ἢ τούς γε λιπὼν μένοι ἔνδον ἔκηλος.
Πολλὰ δὲ πορφύρων μένεν ἥμενος ἐν μεγάροισι,
Σκυζόμενος ᾗ μητρὶ, κασιγνήτοισι δὲ μᾶλλον.

1082) Procl. in Tim. I, 54: *Παρὰ τῷ Θεολόγῳ*
Τιτῆνες κακομῆται ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες
und ibidem p. 57:
Καὶ κρατεροί περ ἐόντες ἀμείνονος ἀντιάσαντες
Ὕβριος ἀντ' ὀλοῆς καὶ ἀτασθαλίης ὑπερόπλου
(Πικρὴν δώσετέ μοι τίσιν).
Denn diese oder ähnliche Worte müssen dem Sinne gemäss ergänzt werden. Durch die hierauf folgende Entmannung des Uranos entsteht die ältere Aphrodite; denn eine zweite ist die Tochter des Zeus und der Dione. Proclus in Crat. p. 116: *Τὴν πρωτίστην (Ἀφροδίτην) παράγει ὁ Οὐρανὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφέντος εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς φησιν Ὀρφεύς*
Μήδεα δ' ἄμ πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι
Λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἑλίσσετο παντόθεν ἀφρός.
Ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις ἐνιαυτὸς ἔτικτε
Παρθένον αἰδοίην, ἣν δὴ παλάμαις ὑπέδεκτο
Γεινομένην τὸ πρῶτον ὁμοῦ Ζηλός τ' Ἀπάτη τε.

1083) Procl. in Tim. V, p. 295: *Ὁ Θεολόγος φησὶ τὸν μὲν Κρόνον καταλαμβάνειν τὸν οὐράνιον Ὄλυμπον, κἀκεῖ θρονισθέντα βασιλεύειν τῶν Τιτάνων, — τὸν δὲ Ὠκεανὸν ναίειν ἐν τοῖς θεσπεσίοις ῥείθροις.*

1084) Lactant. I, 13, 11: Orpheus Saturnum in Terra et apud homines regnasse commemorat.
Πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν,
Ἐκ δὲ Κρόνου γένετ' αὖτις ἄναξ μέγας εὐρυόπα Ζεύς.

1085) Hymn. Orph. 37:
Τιτῆνες — ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων —
Ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων.

1086) Hymn. Homer. in Apoll. v. 335 u. 336
Τιτῆνές τε θεοὶ τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε.

1087) Dio Chrysost. or. 30, p. 550: *Λέξω ὑμῖν οὔτε τερπνὸν ὄντα οὔτε χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμὲν ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ.*

1088) Lobeck Aglaoph. p. 565 und 566 und die dort citirte Stelle des Olympiodor: *Τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὅν φασι κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι· καὶ τούτους ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἑαυτούς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἔν τινι δεσμῷ ἐσμὲν τῷ σώματι· τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόῤῥητον ἔλεγεν, ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς αὐτούς, ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος, εἴγε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα, γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου.*

1089) Jambl. Protrept. VIII, 134: *Οἱ δὲ τὰς τελετὰς λέγοντές φασι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων ἁμαρτημάτων.* Cicero in Hortens. fragm. p. 60: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur.

1090) Philolaus in Clement. Stromat. II, 518: *Μαρτυρέονται καὶ οἱ παλαιοὶ Θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας ἁμαρτίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τέθαπται.*

1091) Plato in Crat. p. 400: *Σῆμά τινες αὐτό φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι — — Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.*

1092) Platon. Phaedo p. 62, B: *Ἐν ἀποῤῥήτῳ λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν.*

1093) Zu dieser Stelle sagt nämlich der von Wyttenbach angeführte alte Ausleger: *Ἐντεῦθεν τὸ πρῶτον πρόβλημα τὸ μὴ δεῖν ἐξάγειν ἑαυτόν, οὐ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφέως παραληφθέν.*

1094) In der schon öfters angeführten Stelle aus Malela (IV, p. 31) und Cedrenus (p. 58), in welcher eine Inhaltsanzeige des orphischen Gedichtes gegeben wird, heisst es weiter: *Περὶ δὲ τοῦ ταλαιπώρου γένους τῶν ἀνθρώπων ἐξέθετο ποιητικοὺς στίχους πολλοὺς, ἀφ' ὧν εἰσιν οὗτοι*

βροτῶν τ' ἀλιτήρια φῦλα
Ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδὲν
Εἰδότες, οὔτε κακοῖο προσερχομένοιο νοῆσαι
Φράδμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος
Οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι τε καὶ ἔρξαι
Ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι.

1095) Malela und Cedrenus l. l.: *Τὸν δὲ ἄνθρωπον εἶπεν (ὁ Ὀρφεὺς) ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ πλασθέντα ἐκ γῆς, καὶ ψυχὴν ὑπ' αὐτοῦ λαβόντα λογικὴν, καθὼς Μωυσῆς ἐξέθετο.*

1096) Vergleiche den 1. Theil, Note 201.

1097) 1. Theil, Note 259 — 261 incl.

1098) Aristot. de anim. I, 5; p. 485 B.: *Τοῦτο πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος. φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Dieselbe Nachricht gibt auch Stobaeus Ecl. phys. I, 52, p. 868: *Τινὲς τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ ἀναψύχεσθαι ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ὠνομάσθαι ἀποφαίνονται καὶ τὸν ἀναπνεόμενον ἀέρα ψυχὴν νομίζουσιν, ὥσπερ Ἀριστοτέλης παρὰ Ὀρφέως ἐν τοῖς φυσικοῖς ἔπεσι λέγεσθαι τὴν ψυχὴν εἰσιέναι ἐκ τοῦ ὅλου ἀναπνεόντων ἡμῶν φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Dieser Abschnitt des orphischen Gedichtes über die Entstehung des Menschengeschlechtes hatte also den besondern Titel *τὰ φυσικὰ*, wie auch in den homerischen Gedichten die einzelnen Abschnitte bei den Alten besondere Namen hatten. Sogar die Pförtner und Vorsteher der Himmelsthüren, welche den Seelen bei ihrem Herabsteigen auf die Erde die Pforten der verschiedenen Planetenfirmamente öffneten, die sie durchzupassiren hatten, wurden im orphischen Gedichte namhaft gemacht; ein neuer Beweis, wie genau es sich an den ägyptischen Glaubenskreis anschloss, der diese Himmelspförtner als besondere Genien ebenfalls kennt; Suidas s. v. *Τριτοπάτορες*: *Ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμαλκείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκλέοντα θυρωροὺς καὶ φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων.* Da nun durch die Winde die Seelen, welche geboren werden sollen, vom Himmel

heruntergetragen werden, so begreift es sich, wesshalb in Athen die Brautleute um Kinder zu bekommen den Tritopatores opfern; Suidas I. 1: *Φανόδημος δὲ, ὅτι μόνοι οἱ Ἀθηναῖοι θύουσι καὶ εὔχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων, ὅταν μέλλωσι γαμεῖν.*

1099) Procl. in Cratyl. p. 59: *Μόνος ὁ Κρόνος ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως καὶ τῷ Διὶ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας τέμνων τε καὶ τεμνόμενος.*

1100) Syrian bei Lobeck Aglaopham. p. 577: *Τὸν δὲ Δία οὐ πρῶτον ἀλλὰ πέμπτον βασιλέα σαφῶς ὀνομάζουσιν οἱ παρὰ τῆς Νυκτὸς δοθέντες χρησμοί* (in der Kataposis)

Ἀθάνατον βασιλῆα θεῶν πέμπτον τε γενέσθαι.

Die Unsterblichkeit kann natürlich nicht auf Zeus selbst sich beziehen, sondern nur auf seine ewig dauernde Herrschaft, welche das orphische Gedicht lehrt. Denn Zeus selbst ist natürlich nicht mehr und nicht weniger unsterblich, als alle anderen Götter auch.

1101) Justin. contra Tryph. p. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι.* Dionysos heisst daher auch geradezu *Οἶνος*, Wein: Proclus in Alcibiad. p. 114: *Τὸν Διόνυσον οἱ θεολόγοι πολλάκις καὶ ἀπὸ τῶν τελευτάτων αὐτοῦ δώρων Οἶνον καλοῦσιν, οἷον Ὀρφεύς*

Οἴνου δ' ἀντὶ μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο.

καὶ πάλιν

Οἴνου πάντα μέλη κόσμῳ λάβε καί μοι ἔνεικε

καὶ αὖθις

Οἴνῳ ἀγαιομένη κουρῷ Διὸς (πότνια Ἥρη).

1102) Procl. in Cratyl. p. 96: *Τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει, ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γὰρ*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
Γέγονε Δημήτηρ.

1103) Procl. in Theol. V, 35, 322: *Τίς οὐκ οἶδε τῶν καὶ σμικρὰ τῆς Ἑλληνικῆς θεοσοφίας ἀκηκοότων ἔν τε ταῖς ἀῤῥήτοις αὐτῶν τελεταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ θεῶν πραγματείαις τὴν τῶν*

Κουρήτων τάξιν ὑμνουμένην; αὐτοὶ γοῦν τὴν Ῥέαν λέγονται φρουρεῖν καὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν (i. e. *Δία*), *καὶ μέχρι τῶν αἰτίων τῆς μεριστῆς ζωογονίας προϊόντες τήν τε Κόρην καὶ τὸν Διόνυσον φυλάττειν.*

1104) Athenagor. c. 20, p. 292: *Κρόνος ἐξέτεμε μὲν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέῤῥιψεν ἀπὸ τοῦ ἅρματος, καὶ ἐτεκνοτόνει καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄῤῥενας;* nach Clem. Rom. Recogn. c. XIX, Hades, Poseidon und Zeus, als der jüngste der drei Brüder.

1105) Schol. ad Lycophr. 399. *Δίσκον τὸν Δία λέγει διὰ τὸν λίθον τὸν ἀντὶ Διὸς ὑπο Κρόνου καταποθέντα, ὥς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ τὴν Ὀρφέως ὑποκλέψας καὶ παραφθείρας Θεογονίαν.*

1106) Hermias in Phaedr. p. 148: *Ἡ Ἀδράστεια μία ἐστὶ θεὸς τῶν μενόντων ἐν τῇ Νυκτὶ, γενομένη ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαλθείας, ἀδελφὴ τῆς Εἴδης*

Εἴδη τ' εὐειδὴς καὶ ὁμόσπορος Ἀδράστεια

ἣ καὶ πρὸ τοῦ ἄντρου τῆς Νυκτὸς ἠχεῖν λέγεται τοῖς κυμβαλοις

— — παλάμῃσι δὲ χάλκεα ῥόπτρα

δῶκεν Ἀδραστείῃ.

Ἔνδον μὲν γὰρ ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς Νυκτὸς κάθηται ὁ Φάνης, ἐν μέσῳ δὲ ἡ Νὺξ μαντεύουσα τοῖς θεοῖς, Ἀδράστεια δὲ ἐν τοῖς προθύροις, διαφέρει δὲ τῆς ἐκεῖ Δίκης· ἡ μὲν γὰρ ἐκεῖ Δίκη θυγάτηρ λέγεται τοῦ ἐκεῖ Νόμου καὶ Εὐσεβείας, αὕτη δὲ ἡ Ἀδράστεια ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαλθείας οὖσα περιεκτική (beschützend, bewachend) *ἐστι καὶ τοῦ Νόμου. Αὗται δὲ τρέφειν λέγονται τὸν Δία ἐν τῷ ἄντρῳ τῆς Νυκτὸς, ἀντικρὺς τοῦτο τοῦ Θεολόγου λέγοντος.* Proclus in Tim. V, p. 323: *Ὁ δημιουργὸς, ὡς ὁ Ὀρφεὺς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ καὶ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἱμαρμένην* (dies ist offenbar falsch und beruht auf der Verwechslung des Kroniden Zeus mit Zeus der Urgottheit, dem Urgeiste). Idem in Theol. IV, 16, 206: *παρ' Ὀρφεῖ φρουρεῖν λέγεται ἡ Ἀδράστεια τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ*

χάλκεα ῥόπτρα λαβοῦσα καὶ τύμπανα ἠχήεντα

οὕτως ἠχεῖν, ὥστε πάντας ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὴν τοὺς θεούς.

1107) Proclus in Theol. V, 3 p. 253: *Ὀρφεὺς τοὺς Κουρῆτας φύλακας τῷ Διὶ παρίστησι τρεῖς ὄντας, καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Κρητῶν καὶ ἡ Ἑλληνικὴ πᾶσα θεολογία τὴν καθαρὸν καὶ ἄχραντον*

ζωὴν εἰς τὴν τάξιν ταύτην ἀναπέμπουσιν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο τὸ κόρον ἢ τὸ καθαρόν.

1108) Porphyr. de antr. Nymph. c. 16: *Παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται ὡς ὑπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ· φησὶ γὰρ παρ' Ὀρφεῖ ἡ Νὺξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ τοῦ μέλιτος δόλον*

Εὖτ' ἂν δή μιν ἴδηαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
Ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων
Αὐτίκα μιν δῆσον,

ὃ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται, ὡς Οὐρανός. Zur nämlichen Scene gehört ein anderes Fragment bei Clemens (Strom. VI, 751.) *Ἐν τῇ Θεογονίᾳ ἐπὶ τοῦ Κρόνου Ὀρφεῖ πεποίηται*

Κεῖτ' ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα· καδ' δέ μιν ὕπνος
Ἥρει πανδαμάτωρ·

ταῦτα δὲ Ὅμηρος ἐπὶ τοῦ Κύκλωπος μετέθηκεν (Odyss. IX, 371.) Dass vielmehr der umgekehrte Fall vorliegt, und dass Pythagoras diese und ähnliche Züge aus dem Homer entlehnte und in seine Darstellung verwob, ist klar. Eben so klar ist es aber auch, dass bei diesen und ähnlichen Einwebungen Pythagoras nicht vom Bestreben geleitet werden konnte, die Volkssage zu veredeln. Ganz in demselben Styl ist ein anderes Fragment bei Proclus in Polit. p. 388: (Zeus schläft bei Homer in den Armen der Hera ein, und dies thut er nach dem weisen Neuplatoniker) *τὸν πατέρα ζηλῶν· καὶ γὰρ ἐκεῖνος πρώτιστος παραδέδοται τῶν θεῶν*

Ἔνθα Κρόνος μὲν ἔπειτα φαγὼν δολόεσσαν ἐδωδὴν
Κεῖτο μέγα ῥέγκων·

Dieses Fragment gehört aber offenbar zu dem vorhergehenden, und bildet mit ihm Ein Ganzes, das etwa so zu verbinden und auszufüllen ist:

Ἔνθα Κρόνος μὲν ἔπειτα φαγὼν δολόεσσαν ἐδωδὴν
Κεῖτ' ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα· καδ' δέ μιν ὕπνος
Ἥρει πανδαμάτωρ· κεῖτ' (ἐνθάδε δὴ) μέγα ῥέγκων·

1109) Chalcidius c. 126 p. 326: Exponit (Plato, Tim. p. 41) ea, quae Orpheus, Linus et Musaeus de divinis potestatibus vaticinati sunt, non quo delectaretur aut crederet, sed quod tanta esset auctoritas vaticinantium, ut iis parcius credi non oporteret.

1110) Proclus in Theol. V, 10, 264: *Τὸ ἀγήρων ταύτῃ τῇ τάξει (τῇ Κρονίᾳ) προσήκει, ὡς οἵ τε βάρβαροί φασι καὶ ὁ Ὀρφεύς.*

Καὶ γὰρ οὗτος ἀεὶ μελαίνας τὰς τοῦ Κρονίου προςώπου τρίχας μυστικῶς λέγει καὶ μηδαμῶς γίγνεσθαι πολιάς. — — — ὁ Ὀρφεὺς τὰ τούτοις ὅμοια περὶ τοῦ Θεοῦ τούτου διατάττεται (nach Herrmann's Emendation und Ergänzung)

— — — — *ὑπὸ Ζηνὶ Κρονίωνι*
Ἀθάνατον αἰῶνα λαχεῖν (statt *καμεῖν*) *καθαροῖο γενείου*
(*Καὶ*) *διεράς χαίτας εὐώδεας, οὐδέ* (*τι τόνγε*
Γήραος) *ἠπεδανοῖο μιγήμεναι ἄνθει λευκῷ,*
Ἀλλὰ (*περὶ κροτάφοισιν ἔχειν*) *ἐριθηλέα λάχνην.*

1111) Proclus in Tim. II, 137: *Ὁ μέγιστος Ζεὺς συζυγεῖ τῇ Ἥρᾳ· διὸ καὶ ἰσοτελὴς αὐτῷ καλεῖται καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν πρόεισι πατέρων.*

1112) Proclus in Parm. II, 214: *Οἱ θεολόγοι ταῦτα αἰνίσσονται διὰ τῶν ἱερῶν γάμων. ἁπλῶς μὲν γὰρ τὴν κοινωνίαν τῶν θείων αἰτίων μυστικῶς γάμον προςαγορεύουσι· ταύτην δὲ ποτὲ μὲν ἐν τοῖς συστοίχοις ὁρῶσι καὶ καλοῦσι γάμον Ἥρας καὶ Διός, Οὐρανοῦ καὶ Γῆς, Κρόνου καὶ Ῥέας, ποτὲ δὲ τῶν καταδεεστέρων πρὸς τὰ κρείττονα, καὶ καλοῦσι γάμον Διὸς καὶ Δήμητρος, ποτὲ δὲ ἔμπαλιν τῶν κρειττόνων πρὸς τὰ ὑφειμένα καὶ καλοῦσι Διὸς καὶ Κόρης γάμον.* Dio Chrysostom. 36, 453: *Τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀῤῥήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.*

1113) Lactant. Instit. I, 17: Nobilissimum templum Junonis est Sami et simulacrum in habitu nubentis figuratum, et sacra ejus anniversaria nuptiarum ritu celebrantur. Eben so bei den Gnosiern Diodor. Sic. V, 72.

1114) Clement. Homil. V, 18, 667: *Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόςωπον.* Origin. contr. Cels. IV, 48, 540: *Χρύσιππος παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀῤῥητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο· λέγει γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα καὶ ὁ Θεὸς ὁ Ζεύς.* Diogen. Laert. *Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ ἀρχαίων φυσιολόγων αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει.* Es läuft demnach zwar Alles auf das Zeugniss des Chrysippos hinaus, das scheint aber doch kein Grund zu sein, die Angabe zu bezweifeln.

1115) Diese Darstellung des ἱερὸς γάμος des Zeus und der Hera scheint ausführlich gewesen zu sein, denn sie wird bei Eustathius zu Dionys. Perieg. v. 1 als ein besonderer Abschnitt des orphischen Gedichtes citirt: Ὀρφεὺς ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Ἥρας, obgleich das unter diesem Citate angeführte Fragment, welches vom Okeanos handelt:

Κύκλον τ' ἀκαμάτου καλλιῤῥόου Ὠκεανοῖο,
Ὃς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας

eher einem andern Abschnitte des orphischen Gedichtes anzugehören scheint, dem ἱερὸς γάμος des Zeus und der Persephone; denn ein alter Scholiast desselben Dionysius (zu v. 3) führt dieselben Verse an unter dem Citate: Ὀρφεὺς ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Κόρης. Das orphische Gedicht verlegt aber die Sage von der Persephone wirklich nach Aegypten an den Okeanos und schildert die Persephone in ihrer Hieroglyphenform, wodurch diese letztere Angabe allerdings wahrscheinlicher wird; während das Lokal für die Vermählung des Zeus und der Hera weit natürlicher in Griechenland vorauszusetzen ist, z. B. nach Homer, in Kreta auf dem Ida. Pythagoras scheint bei dieser Darstellung des ἱερὸς γάμος der Hera und des Zeus den Mythen seiner Heimath Samos gefolgt zu sein, — Samos war ja einer der Hauptsitze des Herakultes und der Samische Heratempel war nach Herodot der prächtigste und grösste des Alterthums, — denn jene oben berührte anstössige Scene eines Bildes im Samischen Heratempel scheint auch mit unverhüllter Nacktheit im orphischen Gedichte vorgekommen zu sein, eine für den griechischen Glaubenskreis nicht sehr schmeichelhafte Treue. Dies muss man wenigstens aus einer Stelle im Proömium des Diogenes Laertius s. 5. schliessen, der, weil er den Orpheus für den Verfasser des orphischen Gedichtes hält, sich über ihn so auslässt: Ἐγὼ δὲ, εἰ καὶ τὸν περὶ θεῶν ἐξαγορεύσαντα τοιαῦτα χρὴ φιλόσοφον καλεῖν, οὐκ οἶδα. τίνα γὰρ δεῖ προσαγορεύειν τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπινον πάθος ἀφειδοῦντα τοῖς θεοῖς προστρῖψαι καὶ τὰ σπανίως ὑπό τινων ἀνθρώπων αἰσχρουργούμενα (καὶ τῷ τῆς φωνῆς ὀργάνῳ); wenn auch die letzten eingeklammerten Worte nach des Casaubonus richtiger Bemerkung ein blosses Glossem und späterer Zusatz zu sein scheinen: maxime probabile videtur, sagt Casaubon, Laertium αἰσχρουργούμενα tantum scripsisse; quae sequuntur autem merum esse glossema.

1116) Proclus in Crat. p. 116: Τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτην

παράγει μὲν ὁ Ζεὺς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ γεννητικῶν δυνάμεων, συμπαράγει δ'αὐτῷ ἡ Διώνη, πρόεισι δ'ἡ θεὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ κατὰ τὸν αὐτὸν τῇ πρεσβυτέρᾳ τρόπον. λέγει δ' οὕτως ὁ Θεολόγος

Τὸν δὲ πόθος πλέον εἷλ', ἀπὸ δ'ἔκθορε πατρὶ μεγίστῳ
Αἰδοίων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος
Σπέρμα Διὸς μεγάλου· περιτελλομένου δ'ἐνιαυτοῦ
Ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην.

1117) Auch diese anstössige Sage wurzelt im Kulte, Clement. Alex. Protrept. p. 13: Δηοῦς μυστήρια αἱ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσιοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις οὐκ οἶδ' ὅτι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικὸς, τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμὼ προςαγορευθῆναι λέγεται, καὶ ἱκετηρίαι Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκίαι καὶ ἀῤῥητουργίαι. Dass aber die Sage in derselben Form bei Orpheus, d. h. im orphischen Gedichte vorkam, erhellt aus Athenagoras c. 20, p. 292, wo er den Inhalt der orphischen Theogonie durchgeht: Ζεὺς δὲ ..... καὶ τὴν μητέρα Ῥέαν (dass die Rhea mit der Demeter im orphischen Gedichte identisch ist, haben wir früher, Note 1102, schon gesehen) ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δὲ αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν ἐμίγη. Und c. 32: Χρὴν δ'αὐτοὺς ἢ τὸν Δία μεμισηκέναι τὸν ἐκ μητρὸς μὲν Ῥέας, θυγατρὸς δὲ Κόρης παιδοποιησάμενον ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα.

1118) Wie Pausanias die Sage aus dem Munde der Phigalenser hörte, wo dieser ἱερὸς γάμος des Poseidon und der Demeter gefeiert wurde; Pausan. VIII, 42, 1 sqq. Beide Sagen sind Umbildungen der ägyptischen Sage von Seth und Nelpe, die Herodot erzählt.

1119) Athenagor. c. XX, p. 292: Καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ Διὸς, ἣν ἐκ τῆς Ῥέας ἢ Δήμητρος αὐτῆς ἐπαιδοποιήσατο, δύο μὲν κατὰ φύσιν εἶπον ἔχειν ὀφθαλμοὺς, καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο, καὶ προτομὴν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου· ἔχειν δὲ καὶ κέρατα (das ist also ein im orphischen Gedichte geschildertes Hieroglyphenbild der Persephone, in demselben Style, wie wir nun schon mehrere kennen lernten.) Διὸ καὶ τὴν Ῥέαν φοβηθεῖσαν τὸ τέρας φυγεῖν, οὐκ ἐφεῖσαν αὐτῇ τὴν θηλήν. Ἔνθεν μυστικῶς μὲν Ἀθηλᾶ, κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται.

1120) Athenagor. l. c. Εἶτα Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ αὐτὴν ἐν δράκοντος σχήματι.

1121) Tatian. contr. Graec. VIII, p. 251: *Ζεὺς θυγατρὶ συγγίνεται καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κύει· μαρτυρήσει μοι Ἐλευσὶς καὶ δράκων ὁ μυστικὸς καὶ Ὀρφεύς.* Etymol. magn. p. 213: *Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς ὁ χθόνιος Διόνυσος.*

1122) Proclus in Tim. I, 51: *Ὀρφεύς φησιν ὅτι αὐτὴν ὁ Ζεὺς ἀπεγέννησεν ἐκ τῆς κεφαλῆς*

Ὅπλοις λαμπομένην χαλκήιον ἄνθος ἰδέσθαι.

ibid. p. 52. *λέγει ὁ Θεολόγος ὅτι παρήγαγεν αὐτὴν ὁ πατὴρ*

Ὄφρ' αὐτῷ μεγάλων ἔργων κράντειρα γένοιτο.

Idem in Polit. p. 377:

Δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράντειρα τέτυκται.

1123) Proclus in Theol. VI, 13, 382: *Ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ Κουρῆσι ἡ τῶν Κορυβάντων τάξις, προβαίνουσα σὺν τῇ Κόρῃ καὶ φρουροῦσα αὐτήν, ὥς φησιν ἡ θεολογία* (das orphische Gedicht). Idem in Crat. p. 62: *Τῆς Κουρητικῆς δεῖσθαι φρουρᾶς, ὥςπερ τὴν Ῥέαν καὶ τὸν Δία καὶ τὴν Κόρην.*

1124) Schol. in Theog. 914: *Ἡρπάσθαι τὴν Περσεφόνην φασὶν οἱ μὲν ἐκ Σικελίας, Βακχυλίδης δὲ ἐκ Κρήτης, Ὀρφεὺς δὲ ἐκ τῶν περὶ τὸν Ὠκεανὸν τόπων.*

1125) Clem. Alex. Protrept. p. 17: *Ἀλωμένη ἡ Δηὼ κατὰ ζήτησιν τῆς Κόρης περὶ τὴν Ἐλευσῖνα ἀποκάμνει καὶ φρέατι ἐπικαθίζει λυπουμένη — — — ᾤκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπος καὶ Εὐβουλεύς, βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος, ποιμὴν δὲ ὁ Εὔμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς.*

1126) Idem l. l. *Καὶ δὴ ξενίσασα ἡ Βαυβὼ τὴν Δηὼ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ, τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν, πενθήρης γὰρ ἦν, περιαλγὴς γενομένη ἡ Βαυβώ, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει καὶ δέχεται τὸ ποτόν. Ταῦτ' ἐστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια, ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ Ὀρφέως τὰ ἔπη*

Ὣς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δεῖξέ τε πάντα
Σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἴακχος
Χειρά θ' ἑὴν ῥίπτεσκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις.
Τῇ δ' ἐπὶ οὖν μείδησε θεὰ γήθουσ' ἐνὶ θυμῷ,
Δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεὼν ἐνέκειτο.

(Der dritte Vers nach Gesners, der vierte nach Lobecks Emendation, wodurch wenigstens ein zusammenhängender Sinn in die Stelle kommt. Die Hauptschwierigkeit, die Lesart des griechischen Textes dieser Stelle mit der Uebersetzung des Arnobius in Uebereinstimmung zu bringen, bleibt ungelöst, ist aber für unsere Zwecke ohne Belang. Vgl. Lobeck Aglaoph. p. 818. sqq.)

1127) Proclus in Theol. VI, 11, 371: *Διττὴ ἡ Κορικὴ τάξις, ἡ μὲν ὑπὲρ τὸν κόσμον, ὅθι συνάπτεται τῷ Διὶ καὶ μετ' ἐκείνου τὸν δημιουργὸν τῶν μεριστῶν* (i. e. Dionysum) *ὑφίστησι· δευτέρα δὲ, ἣ δὴ ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος ἁρπάζεσθαι λέγεται καὶ ψυχοῦν τὰ ἔσχατα τοῦ παντός. — — — Καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων ἄνω μὲν αὐτὴν ἐν τοῖς μητρὸς οἴκοις μένειν φησὶν, οὓς ἡ μήτηρ αὐτὴ κατεσκεύασεν ἐν ἀβάτοις, — κάτω δὲ μετὰ Πλούτωνος τῶν Χθονίων ἐπάρχειν.*

1128) Proclus in Crat. p. 59: *Ὁ πατὴρ* (*Ζεὺς*) *ἱδρύει αὐτὸν* (*τὸν Διόνυσον*) *ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν*

Κλῦτε θεοὶ, τόνδ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι,

λέγει πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ὁ Ζεύς. Idem in Tim. V, 334: *ὁ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτίστας αὐτῷ νέμει τιμάς*

Καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ.

1129) Proclus in Alcib. p. 114: *Καὶ αὖθις*

Οἴνῳ ἀγαιομένη κούρῳ Διὸς (*πότνια Ἥρη*).

Vgl. die Note 1101.

1130) Proclus in Alcib. p. 83: *Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου.*

1131) Proclus in Crat. p. 118: *Τὴν εὔρυθμον χορείαν ὑποφαίνει* (*Ἀθηνᾶ*), *ἧς καὶ μετέδωκε τῇ Κουρητικῇ τάξει. ἐστὶ γὰρ ἡ θεὸς ἡγεμὼν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν Ὀρφεύς.*

1132) Clem. Alex. Protrept. p. 11: *Τὰ μυστήρια τοῦ Διονύσου τελέως ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα, ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησι*

Κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια
Μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

Καὶ τῆςδε τῆς τελετῆς σύμβολα ἀστράγαλος, στρόβιλος, σφαῖρα, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.

1133) Clem. Alex. l. l. *Οἱ Τιτᾶνες διασπάσαντες αὐτὸν λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβάλλοντες τὰ μέλη καθήψουν πρότερον εἶτα ὀβελίσκοις περιπείραντες·*

— — — ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.

Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεὶς κεραυνῷ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται, καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου τῷ Ἀπόλλωνι παρακατατίθεται καταθάψαι· ὁ δὲ εἰς τὸν Παρνασσὸν κατατίθεται. Proclus in Crat. p. 115: *Ἐν τῇ διασπαράξει τῶν Τιτάνων μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, τουτέστιν ἡ ἀμέριστος τοῦ νοῦ οὐσία.* Idem in Tim. III, p. 184: *Τὰ ἄλλα δημιουργήματα αὐτοῦ πάντα μεμερίσθαι φησὶν ὑπὸ τῶν διαιρετικῶν θεῶν, μόνην δὲ τὴν καρδίαν ἀμέριστον εἶναι προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς*

Μούνην γὰρ κραδίην νοερὴν λίπον

φησί. Τὸ δὲ λοιπὸν τοῦ θεοῦ πᾶν, τὴν ψυχικὴν σύστασιν, εἰς ἑπτὰ καὶ τοῦτο διῃρημένον

Ἑπτὰ δὲ πάντα μέρη κούρου διεμοιρήσαντο,

φησὶν ὁ Θεολόγος περὶ τῶν Τιτάνων.

1134) Proclus in Crat. p. 112: *Τὴν Ἄρτεμιν Ἑκάτην Ὀρφεὺς κέκληκεν*

Ἡ δ' ἄρα δῖ' Ἑκάτη παιδὸς μέλη αὖθι λιποῦσα
Λητοῦς εὐπλοκάμοιο κόρη προςεβήσατ' Ὄλυμπον.

1135) Clem. Alex. l. l. *Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προςηγορεύθη.* Cf. Procl. in Alcib. p. 44: *Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν, ἐξ οὗπερ Σώτειρα ἐπεκλήθη Παλλὰς Ἀθήνη, Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι πρὸς τὴν γένεσιν.*

1136) Proclus in Tim. I, 53: *Οἱ θεολόγοι μετὰ τὸν τοῦ Διονύσου διασπασμὸν τοὺς μὲν ἄλλους Τιτᾶνας ἄλλας λήξεις διακεκληρῶσθαί φασιν, τὸν δὲ Ἄτλαντα ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις ἀνέχοντα τὸν οὐρανόν*

Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης
Πείρασιν ἐν γαίης.

Idem in Polit. p. 375: (*Αἰνίττεται*) *τὸν πρὸς Δία πόλεμον* (*τῶν Τιτάνων*) *καὶ τὰς καλουμένας παρὰ τοῖς Ὀρφικοῖς καταταρτα-*

ρώσεις. Idem in Tim. p. 58: Ἀναμνήσαντες ἡμᾶς τῶν παρὰ τῷ Ὀρφεῖ λεγομένων πρὸς τῷ πέρατι τῆς δημιουργίας καταταρταρώσεων. Olympiodor. in Phaedon. (Mustoxides et Schinas in Anecd. p. IV,) p. 4: Τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὅν φασι κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι, καὶ τούτους ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς αὐτούς, ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος, εἴγε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα, γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου. Vgl. die Noten 1087 und 1088.

1137) Plutarch. de Isid. et Osir. c. 35: Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσιν.

1138) Procli Hymn. in Minerv. (Lobeck. Aglaoph. 561)

Ἡ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλευτον ἄνακτος
Αἰθέρος ἐν γυάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου
Τιτήνων ὑπὸ χερσὶ, πόρες δέ ἑ πατρὶ φέρουσα
Ὄφρα νέος βουλῇσιν ὑπ' ἀῤῥήτοισι τοκῆος
Ἐκ Σεμέλης κατὰ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος.

1139) Hygin. fab. CLXVIII, 238: Liber, Jovis et Proserpinae filius, a Titanibus est distractus, cujus cor contritum Jovis Semelae in potionem dedit. Ex eo praegnans quum esset facta etc.

1140) Diodor. Sicul. IV, 4: Διμήτορα δ' αὐτὸν προςαγορευθῆναι λέγουσι, διὰ τὸ πατρὸς μὲν ἑνὸς ὑπάρξαι τοὺς δύο Διονύσους, μητέρων δὲ δυεῖν· κεκληρονομηκέναι δὲ τὸν νεώτερον τὰς τοῦ προγενεστέρου πράξεις· διόπερ τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους, ἀγνοοῦντας μὲν τἀληθές, πλανηθέντας δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἕνα γεγονέναι νομίσαι Διόνυσον.

1141) Wie sie z. B. von Diodor III, 64, erzählt wird.

1142) Proclus in Tim. II, 124: Ἡ Ἵππα τοῦ παντὸς οὖσα ψυχὴ παρὰ τῷ Θεολόγῳ λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸ κράδιον, ὑποδέχεται Διόνυσον. Ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς πρόεισιν εἰς αὐτὴν καὶ προελθὼν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἀνάγει καὶ τὴν ἑαυτοῦ πηγήν. ἐπείγεται γὰρ πρὸς τὴν Ἴδην. Διὸ καὶ συλλαμβάνεσθαι ἡ Ἵππα λέγεται τίκτοντι τῷ Διί. — τοῦτο

δὲ ὅμοιον τῷ παρ' Ὀρφεῖ

(Εὖ μάλα δὴ) γλυκερὸν δὲ τέκος Διὸς ἐξεκαλεῖτο.

1143) Proclus in Alcib. p. 114: *Τὸν Διόνυσον οἱ θεολόγοι Οἶνον καλοῦσιν, οἷον Ὀρφεύς*

Οἴνου δ' ἀντὶ μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο.

Daraus erklärt sich also auch das Beiwort *τρίγονος* = *τριγέννητος*, das Dionysos im 30. orphischen Hymnus erhält; das in Note 1140 erwähnte Prädikat *διμήτωρ* bezieht sich nicht minder auf diese mehrfache Geburt.

1144) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

1145) Justin. contr. Tryph. p. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν του Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα, καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι.*

1146) Cicero in Hortens. fragm. p. 60: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates (Orpheus) sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes (Pythagoras), qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur.

1147) Plato in Crat. p. 400: *Σῆμά τινες αὐτό φασιν* (*τὸ σῶμα*) *εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι — — δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.* Ebenso Philolaus bei Clem. Alex. Strom. II, 518: *Μαρτυρέονται καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* (Orpheus), *ὡς διά τινας ἁμαρτίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθόπερ ἐν σάματι τέθαπται.* Jambl. Protrept. VIII, 134: *Οἱ τὰς τελετὰς λέγοντές φασι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων ἁμαρτημάτων.*

1148) Plato in Phaed. p. 69, E: *κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Wozu Olympiodor (in Gesner. fragm. ined. p. 409) bemerkt: *ναρθ-*

δεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον ὅτι ὅςτις δ' ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥςπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου; und weiter: *παρῳδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως, διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησι*

Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

1149) Arnobius l. II, c. 16: Quodsi et illud verum est, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum.

1150) Olympiodori scholion in Gesner. fragm. Orph. p. 510: *Παλαιὸς λόγος Ὀρφικός τε καὶ Πυθαγόρειος ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων, καὶ τοῦτο κύκλῳ πολλάκις.* Diog. Laert. vit. Pyth. VIII, 14: *Πρῶτόν φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.* Dieser Kreislauf der Wiedergeburten *κύκλος τῆς γενέσεως*, wie er bei Procl. in Tim. I, p. 32, und in Theol. l. VI, c. 3, p. 351 genannt wird, findet sich auch in den erhaltenen orphischen Fragmenten ausdrücklich erwähnt: Proclus in Tim. V, 330: *Μία σωτηρία ψυχῆς τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος ἀναδρομὴ ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται.*

Κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.

1151) Plat. in Republ. II, 366, A. *Αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοὶ, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι.*

1152) Simplic. in Arist. de Coel. II, p. 91. b, indem er die Fabel vom Rade des Ixion allegorisirend vom Kreislauf der Wiedergeburt auslegt: *προςδέδεται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῷ τῆς μοίρας τροχῷ καὶ τῆς γενέσεως, ὃν ἀδύνατον μεταλλάξαι κατ' Ὀρφέα, ὅτι* (statt *τὸν*) *μὴ θεοὺς ἐλεήσαντας* (statt *ἐλεήσαντα*), *οἷς ἔταξεν ὁ Ζεὺς ἀλιτήμασι* (statt *ἀλιταίνουσι*), *ποικίλλεσθαι καὶ ἐγκαλινδεῖσθαι ἀνθρωπίνας ψυχάς* wie Herrmann die Worte emendirt und zu folgenden, — in der Schlusszeile noch weiter ergänzten, — Versen zusammenstellt:

Οὐδὲ μεταλλάξαι, ὅτε μὴ θεοὺς ἐκλύσαντας
Οἷσιν ἔταξε Ζεὺς ἀλιτήμασι ποικίλλεσθαι
Ψυχὰς (καὶ κύκλῳ) ἐγκαλινδεῖσθαι (κακότητος).

1153) S. die in Note 1151 von Proclus angeführte orphische Stelle.

1154) Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32 ed. Fisch. Ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ Ὀρφεύς φησιν

(Σοὶ μὴν) ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν,
Ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

Es sind also hier, wie man sieht, die Trieterien gemeint, welche, von Orpheus gestiftet, schon zur Zeit Homers allgemein gefeiert wurden; Hymn. homer. V in Bacch. v. 10:

Καὶ σοὶ ἀναστήσουσιν ἀγάλματα πόλλ' ἐνὶ νηοῖς,
Ὡς δὲ τὰ μὲν τρία σοι πάντως τριετηρίσιν αἰεὶ
Ἄνθρωποι ῥέξουσι τεληέσσας ἑκατόμβας.

1155) Procl. in Crat. p. 59 und 114.

1156) Hesych. s. v. Λύσιοι τελεταί — ἐπεὶ καὶ Λύσιος ἐλέγετο Διόνυσος; so Aristid. T. I, p. 586.

1157) Lycophr. Alex. v. 206:

Σωτῆρα Βάκχον τῶν πάροιθε πημάτων.

1158) Julian. Or. VII, 216: Καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν ᾅδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης (i. e. Ὀρφεῖ).

1159) Olympiod. ad Phaed. c. 61, p. 474 ed. Fisch.: οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ὁ μὲν Ὠκεανὸς τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ, διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ. Idem ap. Gesner. in fragm. ined. p. 410: Ὅτι οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι τέσσαρσι στοιχείοις τε καὶ κέντροις κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῷ πυρὶ καὶ τῇ ἀνατολῇ, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῇ γῇ καὶ δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίᾳ· τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν· αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῷ ὕδατι καὶ τῇ ἄρκτῳ προσοικειοῖ.

1160) Servius ad Aen. VI, 556: fertur ab Orpheo, quod Dii pejerantes per Stygiam paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro. Idem ad v. 392: Lectum in Orpheo est, quod quando Hercules ad inferos descendit, Charon territus statim eum recepit, ob quam rem anno integro in compedibus fuit.

1161) Diodor. Sic. I, 98: *Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον, ἔτι δὲ τὴν εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς μεταβολὴν μαθεῖν παρ' Αἰγυπτίων.*

1162) Diod. Sicul. I, 96: *Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν Δήμητρος πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ᾅδου μυθοποιΐαν ἀπενέγκασθαι. Τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνον ἐνηλλαγμένων· τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ᾅδου τιμωρίας, καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιΐας* (Schatten-Gestalten) *ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν, μιμησάμενον τὰ περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.*

1163) Zu Platons Worten im Phaedon p. 70 C: *παλαιὸς μὲν ἐστί τις ὁ λόγος οὗτος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ (αἱ ψυχαὶ) καὶ πάλινγε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*, macht Olympiodor die Anmerkung: *Ὅτι τὸ ζῶον καὶ τὸ τεθνεὼς ἐξ ἀλλήλων, κατασκευάζει ἐκ τῆς μαρτυρίας τῶν παλαιῶν ποιητῶν τῶν ἀπὸ Ὀρφέως, φημί, λέγοντος*

Οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
Ἠδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναί τε θύγατρες (ὁμοῦ μὲν
Συμβιόουσιν)

πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως.

1164) Diog. Laert. VIII s. 4 und 5; Scholiast. ad Apollon. Argon. I. I, p. 30; Porphyr. V. P. s. 45; Theologum. arithm. p. 40; Aul. Gell. IV, 11; Tertullian. de anima c. 28. Hieronym. contr. Rufin. III, 470. und sonst noch mehrfache Anspielungen.

1165) Porphyr. V. P. s. 30; Jambl. de V. P. s. 65. Simplic. in Aristot. de coel. 113; Schol. in Arist. 496, C. 1; Schol. Ambros. Od. I, 371.

1166) Obgleich uns der Titel dieser Schrift nicht unmittelbar überliefert wird, so erhellt doch ihre Existenz und ihr Inhalt aus mehreren Nachrichten ohne allen Zweifel. Bei Diog. Laert. VIII, 41 wird nach Hermippus ihre Abfassung durch Pythagoras erzählt, ibid. s. 21 werden von Hieronymus in derselben geschilderte Scenen erwähnt, und aus beiden Nachrichten sieht man, dass es eine *κατάβασις εἰς ᾅδου* war: VIII, 41: *εἰσελθόντα τε εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκειν ὡς ἀφῖκται ἐξ ᾅδου, καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ*

συμβεβηκότα; s. 21: *κατελθόντα αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) εἰς ᾅδου* etc. s. 38 wird aus einer Komödie des Aristophon (dem Pythagoristes) eine Stelle angeführt, welche eine solche pythagoreische *κατάβασις* voraussetzt und verspottet:

Ἔφη τε καταβὰς εἰς διαίταν τῶν κάτω
Ἰδεῖν ἑκάστους διαφέρειν δὲ πάμπολυ
Τοὺς Πυθαγοριστὰς τῶν νεκρῶν· μόνοισι γὰρ
Τούτοισι τὸν Πλούτωνα συσσιτεῖν ἔφη
Δι' εὐσέβειαν.

Endlich werden aus der älteren pythagoreischen Schule, unter den Nachahmungen pythagoreischer Schriften, neben einem *Ἱερὸς λόγος* auch eine *εἰς ᾅδου κατάβασις* von Kerkops namhaft gemacht; Clem. Alex. Strom. I, 397: *Κέρκωπος εἶναι τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς ᾅδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον.*

1167) Aul. Gell. IV. c. 11: Pythagoram vero ipsum, sicuti celebre est, Euphorbum primo se fuisse dictitasse. Ita haec remotiora sunt his, quae Clearchus et Dicaearchus memoriae tradiderunt, fuisse eum postea Pyrandrum, deinde Callicleam, deinde feminam facie pulchra meretricem, cui nomen Alce.

1168) Diog. Laert. VIII, 41: *Καὶ ἄλλο τι περὶ Πυθαγόρου φησὶν ὁ Ἕρμιππος. λέγει γὰρ ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλίᾳ κατὰ γῆς οἰκίσκον ποιῆσαι, καὶ τῇ μητρὶ ἐντείλαιτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν, σημειουμένην καὶ τὸν χρόνον· ἔπειτα καθιέναι αὐτῷ, ἔστ' ἂν ἀνέλθῃ. τοῦτο ποιῆσαι τὴν μητέρα. Τὸν δὲ Πυθαγόραν μετὰ χρόνον ἀνελθεῖν ἰσχνὸν καὶ κατεσκελετευμένον. εἰσελθόντα τε εἰς τὴν ἐκκλησίαν, φάσκειν ὡς ἀφῖκται ἐξ ᾅδου· καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα.* Der historische Kern in dieser ungesalzenen Erzählung ist leicht herauszufinden. Die Schrift selbst wird erwähnt bei Diog. Laert. VIII s. 14: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς (ὁ Πυθαγόρας) ἐν τῇ γραφῇ φησι δι' ἑπτὰ καὶ διακοσίων ἐτέων ἐξ ἀίδεω παραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους.*

1169) Diog. Laert. VIII, 21: *Φησὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ᾅδου, τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν· τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου, καὶ ὄφεις περὶ αὐτήν, ἀνθ' ὧν εἶπε περὶ θεῶν. Κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς αὑτῶν γυναιξί.*

1170) Diog. Laert. VIII, 4: *Τοῦτον (τὸν Πυθαγόραν) φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν. ὡς εἴη ποτὲ γε-*

γονὼς Αἰθαλίδης καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς νομισθείη· τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἑλέσθαι ὅ, τι ἂν βούληται πλὴν ἀθανασίας. αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων· ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦσαι, ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην. Χρόνῳ δὲ ὕστερον εἰς Εὔφορβον ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλεω τρωθῆναι. ὁ δὲ Εὔφορβος ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίδης ποτὲ γεγόνοι, καὶ ὅτι παρ' Ἑρμοῦ τὸ δῶρον λάβοι, καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῶα περιεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ Ἅιδῃ ἔπαθε, καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν. Ἐπειδὴ δὲ Εὔφορβος ἀποθάνοι μεταβῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς Ἑρμότιμον, ὃς καὶ αὐτὸς πίστιν δοῦναι θέλων ἐπανῆλθεν εἰς Βραγχίδας (den Tempel des Apollo Didymäus bei Milet, denn vom Hermotimus hiess es auch, er sei vom Tode wieder auferwacht, und seine Seele habe die Gabe gehabt, den Körper zeitweise zu verlassen; s. Apollon. Dyscol. c. 3; Luc. musc. encom. c. 7; Plin. H. N. VII, 53; man sieht die Auswahl der Palingenesien war mit Sachverständniss gemacht, und dem dichterischen Zwecke soviel wie möglich entsprechend.) καὶ εἰςελθὼν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν (das obige Heiligthum der Branchiden), ἐπέδειξεν ἣν Μενέλαος ἀνέθηκεν ἀσπίδα· ἔφη γὰρ αὐτὸν ὅτ' ἀπέπλευσεν ἐκ Τροίας, ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἀσπίδα, διασεσηπυῖαν ἤδη: μόνον δὲ διαμένειν τὸ ἐλεφάντινον πρόςωπον. (Was hier von Hermotimus erzählt wird, berichtet die spätere Sage ausschmückend von Pythagoras selbst. Jambl. de V. P. s. 63 in fin.; Porphyr. V. P. s. 27; Tertullian. de anim. c. 28; so nimmt überhaupt der an den Pythagoras geknüpfte Mythenkram bei den Späteren lawinenartig immer mehr zu.) Ἐπειδὴ δὲ Ἑρμότιμος ἀπέθανε γενέσθαι Πύῤῥον τὸν Δήλιον ἁλιέα, καὶ πάντα πάλιν μνημονεύειν. Ἐπειδὴ δὲ Πύῤῥος ἀπέθανε, γενέσθαι Πυθαγόραν, καὶ πάντων τῶν εἰρημένων μεμνῆσθαι.

1171) Schol. ad Apollon. Argon. I, p. 30, zu den Worten ἐπιδέδρομε λήθη: Ὅτι λέγονται οἱ τεθνηκότες λήθην τῶν γεγονότων αὐτοῖς ἐν τῇ ζωῇ λαμβάνειν. Οὗτος οὖν, φησι, καὶ τεθνηκὼς εἰς λήθην οὐκ ἔπεσεν, καὶ μετεμψυχωθεὶς κατὰ τῶν φιλοσόφων λόγον ᾔδει τίς ἦν, διὰ τὰς Ἑρμοῦ βουλάς. Φερεκύδης δέ φησιν, ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν εἰς ᾅδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι. Φασὶ δὲ τοῦτον τὸν Αἰθαλίδην οἱ Πυθαγορικοί, τῆς ψυχῆς οὔσης ἀφθάρτου κατὰ μὲν τοὺς Τρωϊκοὺς χρόνους ἀναβιώσαντα Εὔφορβον εἶναι τὸν Πάνθου. ἔπειτα ἐκ τούτου Πύῤῥον τὸν Κρῆτα, εἶτα Ἠλεῖον

τινα, οὗ τὸ ὄνομα ἀγνοεῖται· μετὰ ταῦτα αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν. Πυθαγόρας δὲ ἐν τῷ μεταλλοιοῦσθαι τὰς ψυχὰς καὶ παρεισδύνειν εἰς ἕτερα σώματα, φησὶν, ... τὴν μνήμην αὐτῷ παρέπεσθαι τῷ κεχαρίσθαι Ἑρμῆν τῷ Αἰθαλίδῃ υἱῷ ὄντι.

1172) Schol. Ambros. Od. I, 371: *Τοῦτο κατὰ τὸν Πυθαγόρα λόγον. ἐκεῖνος γὰρ ἔφη, ὡς ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας.*

1173) Wie z. B. Tertullian, der trotz seines berüchtigten: credo quia absurdum, den Unsinn einer andern Parthei durchaus nicht mit Schonung aufnahm, sich in der schon citirten Stelle de anima, I, 28 folgendermassen aussert: Quomodo credam non mentiri Pythagoram, qui mentitur ut credam? Quomodo mihi persuadebit Aethalidem et Euphorbum et Pyrrhum piscatorem et Hermotimum se retro ante Pythagoram fuisse, ut persuadeat Vivos ex mortuis effici, qui iterum se Pythagoram pejeravit? quando enim credibilius ipse ex semel ipso semel rediisset in vitam, quam totiens alius atque alius. Dieser letzte Theil der Logik ist besonders stark und überzeugend.

1174) Jamblich. de V. P. s. 138: *Καὶ τοῦτό γε πάντες οἱ Πυθαγόρειοι ὁμῶς ἔχουσι πιστευτικῶς, οἷον περὶ Ἀρισταίου του Προκοννησίου, καὶ Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου τὰ μυθολογούμενα, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα λέγεται. πᾶσι γὰρ πιστεύουσι τοῖς τοιούτοις, πολλὰ δὲ καὶ αὐτοὶ πειρῶνται* (betrügen, lügen, von *πεῖρα* List, Betrug.) Auch diese Aeusserung, obgleich natürlich nur ein Excerpt, macht sich im Kontext mitten unter Wunderlegenden und frömmelndem Unsinn im höchsten Grade komisch.

1175) Plato in Republ. II, 363, C: *Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασι τοῖς δικαίοις· ἐς ᾅδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ ξυμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, — οἱ δὲ ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσι μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος μετόπισθε λείπεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ εὐόρκου, τοὺς δὲ ἀδίκους ἐς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν ᾅδου καὶ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.* Dass mit diesen Anspielungen Orpheus, d. h. das orphische Gedicht gemeint sei, erklaren aber die Alten ausdrucklich. Plutarch. Compar Cimon. et Lucull. p. 346: *Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τον Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου*

μέθην αἰώνιον. Olympiodor. apud Gesner. in fragm. inedit. p. 409: *παρῳδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον ὅτι ὅστις δ᾽ ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου.*

1176) Plato in Phaedon. p. 69, E: *Κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Εἰσὶ γὰρ δὴ, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Wozu Olympiodor l. l. bemerkt: *Παρῳδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως· διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησι*

Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

1177) Syrianus ad Aristot. metaphys. p. 114, a, bei Lobeck. Aglaoph. p. 577: *Οὐδὲ ταῦτα κατὰ τὸ ἀληθὲς ἱστόρηται περὶ τῶν θεολόγων· ἐκεῖνοι γὰρ Νύκτα μὲν καὶ Οὐρανόν φασι βασιλεύειν, (ἀλλὰ) καὶ πρὸ τούτων τὸν μέγιστον αὐτῶν πατέρα. Ἡ πρωτίστη (μὲν) οὖν ἀρχὴ καὶ παρ᾽ αὐτοῖς ἓν καὶ τἀγαθόν.* (Diese Worte sind von weiter unten hier an ihre rechte Stelle gesetzt.) Auf die Urgottheit folgt dann Phanes mit seiner Gemahlin der Nacht:

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περικλυτὸς Ἠρικεπαῖος

μεθ᾽ οὗ (statt *ὃν*) *ἡ Νὺξ* (da sie mit Phanes zugleich herrschte)

Σκῆπτρον ἔχουσ᾽ ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

Μεθ᾽ ἣν ὁ Οὐρανός,

Ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.

Nun folgt Kronos, dessen Herrschaft Syrian zwar mitzählt, aber doch anzuführen vergisst. Die Lücke ist aus einem Citat des Lactant. I, 13, 11 (s. Note 1084) zu ergänzen:

Πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν.

Τὸν δὲ Δία, fährt nun Syrian fort, *οὐ πρῶτον ἀλλὰ πέμπτον βασιλέα σαφῶς ὀνομάζουσιν οἱ πρὸς αὐτὸν παρὰ τῆς Νυκτὸς δοθέντες χρησμοί* (in der Kataposis)

(*Ἐκ δὲ Κρόνου γένετ᾽ αὖτις ἄναξ μέγας εὐρυόπα Ζεύς*
aus der oben angeführten Stelle des Lactantius.)

Ἀθάνατον βασιλῆα θεῶν πέμπτον τε γενέσθαι.

Die sechste Götterdynastie, also die des Dionysus, führt Syrian nicht an, aber sie findet sich bei Plato (im Philebus p. 66. C) mit den eigenen Worten des orphischen Gedichtes erwähnt:

Ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

1178) Parmenides ap. Simplic. Phys. f. 9, a; 38, b:

Δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

1179) Proclus in Tim. II, 63: *Ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς πρὸ τῆς ὅλης δημιουργίας* (dies bezeichnet gleich den Grundirrthum der neuplatonischen Exegese; es ist bei der Kataposis gar nicht von der Urgottheit und ihrer Weltschöpfung die Rede, sondern nur von Zeus dem Kroniden und seiner Erhebung zur Urgottheit) *εἰς τε τὸ χρηστήριον εἰσιέναι λέγεται τῆς Νυκτὸς κἀκεῖθεν πληροῦσθαι τῶν θείων νοήσεων .... Πρὸς μὲν τὴν Νύκτα πεποίηται τῷ Θεολόγῳ λέγων*

Μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
Πῶς χρή μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;

1180) An dieses Fragment knüpft sich unmittelbar ein zweites l. l. p. 96: *πρὸς αὐτὸν ἐρωτήσαντα*

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον

λέγει οὖν ἡ Νύξ

Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ' ἐνὶ μέσσῳ
Οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

Καὶ δὴ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑποτιθεμένη δημιουργημάτων ἐπήνεγκε

Αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν ἐπὶ πᾶσι τανύσσῃς
Σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα.

1181) Proclus in Tim. IV, 267: *Ὀρφεὺς Φάνητα τὸν θεὸν..... καὶ κληῖδα νόου ἐκάλεσε. πρὸς τοῦτον (τὸν Φάνητα) ἀνήρτηται ὁ δημιουργὸς, καὶ ὁ μὲν Πλάτων ὁρᾶν αὐτὸν εἰς τὸ αὐτόζωον εἶπεν, ὁ δὲ Ὀρφεὺς καὶ ἐπιπηδᾶν αὐτῷ καὶ καταπίνειν, δειξάσης τῆς Νυκτός.* Idem in Tim. II, 99: *ἑνοῦται πρὸς ἐκεῖνον (τὸν Φάνητα) ὁ Ζεὺς διὰ μέσης τῆς Νυκτὸς καὶ πληρωθεὶς γίγνεται κόσμος νοητὸς ἐν νοεροῖς* (die Urgottheit selbst).

Ὣς τότε πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἠρικεπαίου
Τῶν πάντων δὲ δέμας εἶχεν ἑνὶ γαστέρι κοίλῃ
Μῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι, θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν
Τοὔνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη etc.

Hier schliesst sich nun wieder eine andere Stelle an: Ibidem p. 96: *Μετὰ τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος αἱ ἰδέαι τῶν πάντων ἐν αὐτῷ (τῷ Διὶ) πεφήνασιν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος*

Τοὔνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη
Αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
Πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος εὔρη,
Ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,
Καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,
Πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
Ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν
Γίγνεσθαι· Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα πεφύκει.

Τῶν δὲ ἰδεῶν πλήρης ὧν διὰ τούτων ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιείληφεν, ὡς καὶ τοῦτο ὁ Θεολόγος ἐνδεικνύμενος ἐπήγαγε

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀρχικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. κ. τ. λ.

Die hier citirten Verse finden sich jedoch vollständiger bei Stob. Ecl. phys. I, 3, p. 40 und bei Euseb. praep. ev. III, 9, p. 100: *Τὸν Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνοντες* (auch dies ist unrichtig; Zeus wird mit der Urgottheit selbst identificirt und nicht bloss mit dem Urgeiste, dem *αἰθήρ*, denn dieser wird in den Versen des orphischen Gedichtes ausdrücklich als das Denk-Organ des Zeus aufgefasst, durch welches Zeus Alles wahrnimmt, allwissend ist), *ὃς τὰ ἐν αὐτῷ ἐδημιούργησεν ἔχων τὸν κόσμον, ἐν ταῖς θεολογίαις ταύτῃ περὶ αὐτοῦ παραδεδώκασιν οἱ τὰ Ὀρφέως εἰπόντες*

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀρχικέραυνος.
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη.
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος
Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
Ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
Καὶ Μῆτις, πρῶτος Γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
Τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόςωπα
Οὐρανὸς αἰγλήεις, καὶ χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
Ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται.
Ταύρεα ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
Ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων.

Ὄμματά τ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.
Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήιος, ἄφθιτος αἰθὴρ,
Ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστὶν
Αὐδὴ, οὔτ' ἐνοπὴ, οὔτ' αὖ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
Ἣ λήθει Διὸς οὖας, ὑπερμενέος Κρονίωνος.
Ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχεν ἠδὲ νόημα.
Σῶμα δέ οἱ περιφεγγὲς, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
Ὄβριμον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκτο.
Ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
Ἀὴρ εὐρυβίης· πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
Ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ'. ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
Γαῖά τε παμμήτειρ', ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
Μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
Καὶ πόντου, πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
Πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
Μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πολυθέσκελα ῥέζων.

1182) Censorin. de die nat. c. 18: Hujus (magni) anni hiems summa est *κατακλυσμός*, aestas autem *ἐκπύρωσις*. Hunc Aristarchus putavit esse annorum duum millium, Heraclitus et Linus DMCCM, Orpheus CMXX. Plutarch. de defect. orac. c. 12, p. 316: *τὴν στωικὴν ἐκπύρωσιν ὁρῶ ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινενεμημένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου* (?)

1183) Proclus Schol. ad Hesiod. theogon. v. 209: *Τιτᾶνες παρὰ τὸ τετάσθαι καὶ ἐξαπλωθῆναι, ἢ ὅτι, ὡς λέγει οὗτος ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Ὀρφέως λαβὼν τοῦτο, πάλιν τιμωρῆσαι μέλλει ὁ Κρόνος* (*Χρόνος*, die Urgottheit nach dem neuplatonischen System; dass aber *Κρόνος* und *Χρόνος* von den Neuplatonikern als identisch gebraucht werden, haben wir bei der Lehre von der Urgottheit gesehen) *τοὺς θεοὺς καὶ λαβεῖν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, ἤγουν πάλιν ἐπικρατῆσαι μέλλει τὸ σκότος ἐκεῖνο τὸ ἀρχαιότατον τοὺς ζωδιακοὺς κύκλους τοὺς ἔχοντας τοὺς ἀστέρας.*

1184) Justin. Cohort. ad gent. p. 15, C: *Ὀρφεὺς ὁ τῆς πολυθεότητος ὑμῶν πρῶτος διδάσκαλος γεγονὼς πρὸς τὸν υἱὸν Μουσαῖον* (dass hier eben so wenig von dem wirklichen Musäos die Rede ist, als das Gedicht von dem wirklichen Orpheus herrührt, sondern dass *Μουσαῖος* nach seiner streng wörtlichen Bedeutung: von den Musen-Abstammender, Musensohn, bedeutet, wurde schon früher bemerkt; s.

Note 1058.) καὶ τοὺς λοιποὺς γνησίους ἀκροατὰς ὕστερον περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων οὕτως

Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ᾽ ἡσυχίης τάδε πάντα.

Aus Diog. Laert. VIII, 7, als die wirkliche Anfangszeile des orphischen Gedichtes hier einzuschalten, wie schon oben in der Einleitung zur „heiligen Sage" nachgewiesen wurde.)

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας ἐπίθεσθε βεβήλοις
Πᾶσιν ὁμοῦ. σὺ δ᾽ ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ,
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ᾽ ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ᾽ ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἔστ᾽ αὐτογενὴς, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται,
Ἐν δ᾽ αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται· οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰςοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
Οὗτος δ᾽ ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ᾽ ἕτερος χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ᾽ οὐχ ὁρόω, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ᾽ ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ· γαίης δ᾽ ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε
Χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος ὠκεανοῖο
Πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρὰ
Καὶ ποταμοὶ πολιῆς τε βάθος χαροποῖο θαλάσσης.

1185) Hieran schliesst sich ohne bemerkbare Unterbrechung des Sinnes ein anderes Fragment bei Clem. Alex. Strom. V, p. 724:

Αἰθέρος ἠδ᾽ ἀΐδου, πόντου γαίης τε τύραννε,
Ὃς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο,
Δαίμονες ὃν φρίσσουσι, θεῶν δὲ δέδοικεν ὅμιλος,
Ὧι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι,
Ἄφθιτε μητροπάτωρ (als Erzeuger der Weltkugel, die gleich im folgenden Fragm. μήτηρ πάντων heisst) οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὃς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλαισι δὲ πάντα καλύπτεις
Πρηστῆρσιν σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις
Τάξις ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι τρέχουσα,

Σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισι,
Σὸς χειμὼν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισι,
Σός ποτε βακχευτὴς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας.

Εἶτα ἐπιφέρει ῥητῶς παντοκράτορα ὀνομάζων τὸν θεὸν
Ἄφθιτον, ἀθάνατον, ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν,
Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων κρατερῇ σὺν Ἀνάγκῃ (dem vierten der göttlichen Urwesen, der Schicksals-Gottheit)
Φρικτὸς, ἀήττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.....

1186) In dem eben angeführten Citate bricht nun Clemens, offenbar weil er, was weiter folgte, zu seinem Zwecke nicht brauchen konnte, gerade in der Mitte der Anrufung ab. Denn nach der herkömmlichen solennen Gebetsform wurde der Gott, an welchen das Gebet oder das Opfer gerichtet war, erst angerufen: zum Opfernden zu kommen, vom Olymp zum Betenden herabzusteigen, und dann angefleht: das Gebet zu erhören, das Opfer gnädig anzunehmen; ἐλθὲ καὶ κέκλυθι, komm' und erhöre uns, oder ἐλθὲ καὶ ἵλαθι, komm' und sei uns gnädig, waren also die zwei Hälften jedes solennen Gebetes. Der erste Theil der herkömmlichen Gebetsformel findet sich also in unserm Bruchstück, aber dann bricht dies ab, und die zweite Hälfte fehlt. Glücklicher Weise hat sich aber bei einem anderen Berichterstatter ein anderes orphisches Fragment erhalten, das mit der zweiten Hälfte dieser Gebetsformel anfängt, und dem also die erste Hälfte: die Anrufung der Gottheit, die Herbeirufung derselben, fehlt. Fügt man dann die beiden Fragmente an einander, so sieht man, dass sie vollkommen zu einander passen, und dass eines das andere ergänzt. Dieses zweite Fragment ist nun jener früher in Note 949 schon angeführte und aus mehreren anderen Citaten ergänzte locus classicus über die Zahlensymbolik, weil in ihm die Urgottheit mit ihrem Zahlen-Namen bezeichnet ist: die Urgottheit als Kollektiv-Ganzes unter dem Namen der Vierfaltigkeit (τετρακτύς), und von den einzelnen göttlichen Urwesen die auch sonst gewöhnlich hervorgehobenen und mit einander verbundenen: der Aether, der Urgeist, die Monas (μονάς) und der unendliche Raum, eben die im letzten Bruchstück mit angerufene Schicksalsgottheit, die Anangke, die Tetras (τετράς). Nach den in Note 949 schon angegebenen Ergänzungen lautet die ganze Stelle, wie folgt:

Ἴλαθι, κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν,
Ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν,
Κληδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Wegen der grossen Wichtigkeit dieser Stelle wird es nicht überflüssig seyn, sie im Einzelnen aus ihren Belegstellen nachzuweisen. Das Hauptfragment findet sich unverändert erhalten bei Procl. in Tim. III, 269: *Πρόεισι γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμὸς, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα παντων, πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν, ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.* Eben so heisst es III, 155: *ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος ἔλεγεν, ὅτι πρόεισι μὲν μονάδος ἐκ κευθμῶνος, ἔστ' ἂν ἵκηται τετράδ' ἐπὶ ζαθέην*; und V, 331: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος Πανδεχέα πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν, ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν*; III, p. 212 endlich heisst es: *μονὰς μὲν ὁ νοῦς ὡς ἀμερής, δεκὰς δὲ ὁ κόσμος.* (Dies bestätigt also unsere oben schon gegebene Erklärung beider Ausdrücke.) *ἡ δὲ ψυχὴ τετρὰς* (dies ist ein Irrthum und das Richtige oben bereits nachgewiesen), *διὸ καὶ πᾶς θεῖος ἀριθμὸς μονάδος ἐκ κευθμῶνος προῆλθε τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.* Ebenso l. II, p. 96. Dasselbe Fragment findet sich noch einmal in ganzer Ausdehnung bei Syrian. in XII. Metaphys. p. 59, b: Procedit enim divinus numerus ex latebra unitatis immortalis, quousque veniat ad divinum quaternarium qui certe peperit matrem antiquam, omnia recipientem, terminum cunctis imponentem, immutabilem decadem ipsam vocant venerandam immortales dii et terrigenae homines. Dicta est igitur universitas more Pythagorae et Orphei. Dies Hauptfragment ist also gegen allen Zweifel gesichert. Den obigen ersten Vers enthalten die schon früher citirten Stellen des Lydus de Mens. VIII, p. 25: *Ἴλαθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν*, und des Simplic. in VII Phys. p. 253, b: *ἀριθμὸν τὴν οὐσίαν εἶπε, τοῖς Πυθαγορείοις ἀκολουθῶν, ἀρχὰς τῶν ὄντων λέγουσι τοὺς ἀριθμοὺς*

Κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν, καὶ ...... Ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε. Denselben ersten Vers führt auch Simplic. in III Phys. p. 104, b, an, und zwar ausdrücklich ebenfalls als jenem oben citirten pythagoreischen Hymnus angehörig: *οἱ Πυθαγόρειοι τὸν ἀριθμὸν .... νοεῖσθαι μὲν καθ' ἑαυτόν φασι...... οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνον ὑμνοῦντες λέγουσι Κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Den ersten Vers und zugleich den Schlussvers der Stelle enthält als zu einander gehörig ein anderes Citat des Simplicius in l. III. de Coelo p. 143, a: *Ἐξ ἀριθμῶν οὗτοι τὰ ὄντα .... διὸ καὶ πατέρα τῶν μακάρων τε καὶ ἀνδρῶν τὸν ἀριθμὸν ἀπεφήναντο καὶ ἀριθμῷ πάντα ἐπεοικέναι.* Einen weiteren Aufschluss gewährt uns nun ein Citat des Themistius in paraphr. Physic. l. III., p. 32: *πάντα ἐκ τῶν ἀριθμῶν παράγουσι τὰ αἰσθητὰ* (die ganze Welt, die Zehnzahl, — *ἡ δεκὰς δὲ ὁ κόσμος*, hiess es oben, — entsteht ja aus der Urzahl), *κἀντεῦθεν* (also in einer und derselben Stelle) *τῷ ἀριθμῷ πάντ' ἐπέοικε καὶ ἡ πηγὴ τῆς φύσεως ἡ τετρακτύς;* also alles Vorhandene, sinnlich Wahrnehmbare leiten die Pythagoreer von der Zahl her, diese Zahl ist die Tetraktys, sie ist die Quelle der ewig fliessenden Schöpfung, und das All ist der Urzahl wesensähnlich (*ἐπέοικε*). Die Tetraktys ist also jener *κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Dies wird bestätigt durch ein Citat des Proclus in Tim I., p. 6: *Οὐκ ἄρα ὀρθῶς Ἀριστοτέλης λέγει, ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθεντο· πῶς γάρ; οἱ τὸν ἀριθμὸν ὑμνοῦντες πατέρα μακάρων καὶ ἀνδρῶν καὶ τετρακτὺν πηγὴν ἀενάου φύσεως.* Nun kommt auf einmal Sinn und Verstand in die Stelle und ihr logischer Zusammenhang wird klar. Jene Zahl, welche Götter und Menschen erzeugt hat, aus der die Pythagoreer alles Vorhandene ableiten, ist die Zahl der göttlichen Urwesen, die Vierfaltigkeit, die Urgottheit; sie ist die Quelle der ewig fliessenden Schöpfung. Das war also die in den ersten Versen aufgestellte Thesis, und jenes grössere Fragment, welches die göttlichen Zahlen bis zur Vierheit, also: die Zweiheit die Urmaterie, die Dreiheit die ewige Zeit und die Vierheit den unendlichen Raum, und dann endlich die Zehnheit die Weltkugel, aus der Einheit, dem Urgeiste, herleitet, — ist nur die weitere, detaillirtere Ausführung dieser allgemeinen Thesis. Der Vers: *λαθι κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν*, bildete also den Anfang der ganzen Stelle, weil er die Anrufung enthält; die allgemeine

Thesis von der Tetraktys als der Quelle der ewig strömenden Schöpfung folgte unmittelbar; diese Thesis wurde dann weiter ausgeführt von dem oben schon angeführten grösseren Fragmente: *πρόεισι δὲ θεῖος ἀριθμὸς* bis *δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν*. An dies Fragment schloss sich dann der Halbvers an: *ἀριθμῷ δέ τε παντ' ἐπέοικε*, und bildete das Ende der ganzen Stelle. Nach diesem Gedankengange ist also das Verbindungsglied zwischen der Anrufung: *ἵλαθι* oder *κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμὲ* und dem Anfange des grösseren Fragmentes *πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμός* etc. dem oben angeführten proklischen Citate (in Tim. I, 6) gemäss, mit *τετρακτὺς, πηγὴ ἀενάου φύσεως* zu ergänzen. Dies ist also eine ganz ähnliche Versgruppe wie die in den pythagoreischen goldnen Sprüchen:

Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν
Πηγὴν ἀενάου φύσεως

oder wie die Stelle bei Sext. Empir. IV, 3, p. 332 und in den Theolog. arithm. p. 18 heisst:

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παράδοντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ' ἔχουσαν,

welche letztere ausführlichere Form wohl nur aus unserer Stelle des Gedichtes herrühren kann. Es ergibt sich darnach auf der Stelle, dass die Schlussworte *ἀενάου φύσεως* die Ergänzung zu der Vershälfte *πρόεισι δὲ θεῖος ἀριθμὸς* bilden, und es bleibt also nur noch der vorhergehende Vers zwischen *τετρακτὺς* und *πηγὴν* wiederherzustellen. Die Verse der Theologumena geben uns *τετρακτὺς, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα;* es bleibt demnach nur noch eine kleine Lücke zwischen *τετρακτὺς* und *πηγὴν* übrig, welche ganz einfach durch das Beiwort *ζαθέη* ausgefüllt wird, das im grösseren Fragmente als Prädikat der *τετράς* vorkommt, und so allgemeiner Bedeutung ist: die heilige, ehrwürdige, göttliche, dass es auch ohne den mindesten Anstoss der *τετρακτὺς* beigelegt werden kann. Nun ist also nur noch der Endvers: *ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε* zu ergänzen, der sich, wie jetzt der Zusammenhang lehrt, auf die *δεκάς*, die Weltkugel, bezieht, von der es heisst: sie sey in Allem der Urzahl, d. h. der Urgottheit, wesensverwandt, wesensähnlich: *ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε*, da ja die Welt, wie wir gesehen haben, aus der Substanz der Urgottheit selbst hervorgegangen ist, ihr also wesensgleich seyn muss; wie sie denn in den

Versen der *κατάποσις* in genauester und vollkommenster Uebereinstimmung hiermit geradezu der Leib der Gottheit heisst:

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
Ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.

Diese Ergänzung bietet uns nun eine Stelle des oben schon angeführten Johan. Lydus de Mens. V, 7, worin er von der Zehnzahl, mit dem gewöhnlichen Missverstande der Späteren, welche von der Zahl selbst verstehen, was nur von dem unter der Zehnzahl bezeichneten Gegenstande, hier also von der Weltkugel gilt, in schief auffassender und schief erklärender Weise sagt: *Φιλόλαος δεκάδα αὐτὴν προςηγόρευσεν ὡς δεκτικὴν τοῦ ἀπείρου, Ὀρφεὺς δὲ κλαδοῦχον, ἐξ ἧς ὡςεὶ κλάδοι τινὲς πάντες ἀριθμοὶ φύονται.* Diese letzte Erklärung überlassen wir als Eigenthum dem Scharfsinne des Lydus, der nicht einmal bemerkt, dass *κλαδοῦχος* in diesem seinem Sinne gar nicht in einem epischen Verse stehen kann, sondern lesen, wie es einzig möglich ist, *κλᾳδοῦχον*, oder im jonischen Dialekte des orphischen Gedichtes *κληδοῦχον*, Schlüsselhalterin, Schlüsselbewahrerin, Tempel-Vorsteherin, und ergänzen *πάντων*: *κληδοῦχον πάντων*, Schlüsselhalterin, Vorsteherin des Alls, was einen vollkommen passenden und vernünftigen Sinn gibt, und den Vers richtig ergänzt

. . . . *δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνὴν,*
Κληδοῦχον πάντων, ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Auf diese Weise erhält diese Stelle des orphischen Gedichtes, welche von so grosser Wichtigkeit ist, ihre völlige Wiederherstellung und schliesst sich an die vorhergehenden Verse der Diatheken auf's Engste an.

1187) Clem. Alex. Protrept. c. VII, p. 64: *Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεὺς, χρόνῳ τέ ποτε συνῆκε περιπλανημένος*

Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι, βράδυνε,
Ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.

Dass dieses durch einen glücklichen Zufall erhaltene Fragment den Uebergang, gleichsam die Brücke zu den nun folgenden Sitten-Vorschriften bildet, sieht man auf der Stelle. Der Uebergang ist äusserst einfach und ungesucht, und doch ist es ein sehr ange-

nehmer Zufall, dass dies kleine Fragment erhalten worden ist, weil wohl schwerlich auch der feinste Scharfsinn dieses einfache Mittelglied zwischen dem Gottesbegriff und den Sitten-Vorschriften errathen haben würde; und wenn auch, weil dann wohl Niemand zugegeben hätte, dass ein so modern-christlicher Gedanke: sittliche Umkehr zur Versöhnung Gottes, bei Pythagoras, ja im ganzen früheren griechischen Alterthume überhaupt nur vorkommen könne.

1188) Hier knüpfen sich nun die sogenannten „goldenen Sprüche der Pythagoreer“ an, wie schon früher nachgewiesen wurde; sie bilden Ein zusammenhängendes Ganze, und die in den Versen angedeuteten Abtheilungen sollen nur, wie der Leser schon bemerkt haben wird, die enger zusammen gehörigen Theile zu besserer Uebersicht hervorheben. Der griechische Text folgt der neuesten Ausgabe des Hierokles von Gaisford im zweiten Theile seiner Eclogae physicae, und es war nur die Emendation von ein paar groben sinnentstellenden Schreibfehlern nöthig, die schon alt sind und die Hierokles schon in seinem Exemplare vorgefunden haben muss, weil er die Stellen diesen Fehlern gemäss falsch interpretirt. Es ist auffallend, dass weder Hierokles, der sonst, nach seinem Kommentar zu urtheilen, ein ganz verständiger Mann war, noch auch die neueren Herausgeber diese Verstösse bemerkten. Ein Zeichen, mit welchem Verständnisse philosophische Schriften gewöhnlich gelesen werden. Die Verse lauten:

Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς, νόμῳ ὡς διάκειται (und nicht *διάκεινται*, denn die Art der Gottesverehrung, nicht aber die Existenz der Götter selber kann nach dem Geiste des ganzen Gedichtes vom Herkommen abhängig gemacht werden.)
Τίμα· καὶ σέβου ὅρκον· ἔπειθ' ἥρωας ἀγανούς·
Τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων.
Τούς τε γονεῖς τίμα, τούς τ' ἄγχιστ' ἐκγεγαῶτας.
Τῶν δ' ἄλλων ἀρετῇ ποιοῦ φίλον ὅστις ἄριστος.
Πρᾳέσι δ' εἶκε λόγοις, ἔργοισί τ' ἐπωφελίμοισι.
Μὴ δ' ἔχθαιρε φίλον σὸν ἁμαρτάδος εἵνεκα μικρῆς
Ὄφρα δύνῃ· δύναμις γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι ναίει.
Ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι. Κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε·
Γαστρὸς μὲν πρώτιστα, καὶ ὕπνου, λαγνείης τε,
Καὶ θυμοῦ. πρήξῃς δ' αἰσχρόν ποτε μήτε μετ' ἄλλου

Μήτ' ἰδίῃ, πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν.
Εἶτα δικαιοσύνην ἀσκεῖν ἔργῳ τε λόγῳ τε.
Μὴ δ' ἀλογίστως σαυτὸν ἔχειν περὶ μηδὲν ἔθιζε·
Ἀλλὰ γνῶθι μὲν ὡς θανέειν πέπρωται ἅπασι,
Χρήματα ἄλλοτε μὲν κτᾶσθαι φιλεῖ, ἄλλοτ' ὀλέσθαι.
Ὅσσα τε δαιμονίῃσι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,
Ἣν ἂν μοῖραν ἔχῃς ταύτην φέρε, μὴ δ' ἀγανάκτει.
Ἰᾶσθαι δὲ πρέπει καθόσον δύνῃ· ὧδε δὲ φράζεν,
Οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσι.
Πολλοὶ δ' ἀνθρώποισι λόγοι δειλοί τε καὶ ἐσθλοὶ
Προςπίπτουσ', ὧν μήτ' ἐκπλήσσεο, μήτ' ἄρ' ἐάσῃς
Εἴργεσθαι σαυτόν· ψεῦδος δ' ἤν πέρ τι λέγηται,
Πρᾴως εἴχ'. Ὃ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελείσθω·
Μηδεὶς μήτε λόγῳ σε παρείπῃ μήτε τι ἔργῳ
Πρῆξαι μήτ' εἰπεῖν, ὅ τι τοι μὴ βέλτερόν ἐστι.
Βουλεύου δὲ πρὸ ἔργου, ὅπως μὴ μωρὰ πέληται,
Ἀλλὰ τάδ' ἐκτελέειν, ἅ σε μὴ μετέπειτ' ἀνιήσῃ.
Δειλοῦ τοι πρήσσειν τε λέγειν τ' ἀνόητα πρὸς ἀνδρός.
Πρῆσσε δὲ μηδὲν τῶν μὴ ἐπίστασαι, ἀλλὰ διδάσκευ
Ὅσσα χρεών, καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διάξεις.
Οὐδ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή·
Ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον, καὶ σίτου, γυμνασίων τε
Ποιεῖσθαι· μέτρον δὲ λέγω τόδ' ὃ μὴ σ' ἀνιήσῃ.
Εἰθίζου δὲ δίαιταν ἔχειν καθάρειον, ἄθρυπτον.
Καὶ πεφύλαξό γε ταῦτα ποιεῖν, ὁπόσα φθόνον ἴσχει.
Μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρὸν, ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων,
Μὴ δ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.
Πρῆσσε δὲ ταῦθ', ἅ σε μὴ βλάψῃ· λόγισαι δὲ πρὸ ἔργου.
Μὴ δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προςδέξασθαι
Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν.
Πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;
Ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα
Δεινὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο· χρηστὰ δὲ, τέρπευ.
Ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε·
Ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει
Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν,
Πηγὴν ἀενάου φύσεως· ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργον
Θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι. Τούτων δὲ κρατήσας
Γνώσεαι ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων

Σύστασιν, ᾗ τε ἕκαστα διέρχεται, ᾗ τε κρατεῖται·
Γνώσῃ θ', ᾗ θέμις ἐστὶ, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην,
Ὥστε σε μήτε ἄελπτ' ἐλπίζειν, μήτε τι λήθειν·
Γνώσῃ δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πήματ' ἔχοντας.
Τλήμονες, οἵ τ' ἀγαθῶν πέλας ὄντων οὔτ' ἐσορῶσιν,
Οὔτε κλύουσι, λύσιν δὲ κακῶν παῦροι συνίσασι.
Τοίη μωρία (statt *μοῖρα*) *αὐτῶν βλάπτει φρένας· οἱ δὲ κυλίνδροις*
Ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται ἀπείρονα πήματ' ἔχοντες.
Λυγρὰ γὰρ συνοπαδὸς ἔρις βλάπτουσα λέληθε
Σύμφυτος, ἣν οὐ δεῖ προάγειν, εἴκοντα δὲ φεύγειν.
Ζεῦ πάτερ, ἦ πολλῶν γε κακῶν λύσειας ἅπαντας,
Εἰ πᾶσιν δείξαις οἵῳ τῷ δαίμονι χρῶνται.
Ἀλλὰ σὺ θάρσει· ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν,
Οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα.
Ὧν εἴ σοί τι μέτεστι, κρατήσεις ὧν σε κελεύω,
Ἐξακέσας ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαώσεις.
Ἀλλ' εἴργου πρώτων (statt *βρωτῶν*), *ὧν εἴπομεν, ἔν τε καθαρμοῖς,*
Ἔν τε λύσει ψυχῆς κρίνων· καὶ φράζευ ἕκαστα,
Ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.
Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμ' εἰς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
Ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

Die gemachten Emendationen sind leicht gerechtfertigt. *Μωρία* statt *μοῖρα* wird von dem Zusammenhang der Argumentation gebieterisch gefordert. Pythagoras will in diesen ersten Grundlinien einer Theodicee gerade beweisen, dass ein Theil der menschlichen Uebel n i c h t von dem göttlichen Verhängnisse, n i c h t von der *μοῖρα* herrühren, sondern dass sie selbstverschuldete, *αὐθαίρετα* sind. Und nun gibt er als Grund an, dass die Menschen sich diese Uebel durch ihre B l i n d h e i t zuziehen, welche sie das nahegelegene Gute übersehen, und sich in den Wirbel der Leidenschaft stürzen lässt, ohne an die aus solchen unbesonnenen Handlungen hervorgehenden übelen Folgen zu denken. Die menschliche T h o r h e i t, *μωρία*, und n i c h t das G e s c h i c k, *μοῖρα*, gibt er also als die Ursache dieser Uebel an. Die Veranlassung zur falschen Lesart *μοῖρα* lag offenbar in dem vermeintlichen prosodischen Verstoss, den ein Vers wie *τοίη μωρία αὐτῶν* mit doppelter Synizese: nur tŏiē mŏrjaūtōn lesbar, dem Un-

kundigeren zu enthalten scheint. Aber der Vers hat seine völlige prosodische Richtigkeit; *α* in *μωρία* ist lang und verschmilzt mit dem darauf folgenden *αὐ* in *αὐτῶν* gerade so in Eine Sylbe, wie *ἤ εἰσόκεν* Il. ε. 466; *ἢ οὐ μέμνῃ*, Il. ο. 18; *ἀσβέστῳ οὐδ' υἱὸν* Il. ρ, 89. *ἢ οὐχ ἅλις* Il. ε, 349, oder wie *νόμῳ ὡς διάκειται* in v. 1 der goldenen Sprüche, *τούτων χρὴ ἐρᾶν σε* in v. 45. derselben goldenen Sprüche. Das *ι* von *μωρία* verschmilzt dann mit dem darauffolgenden *αὐ*, d. h. es wird als consonantisches j gelesen, wie in *Αἰγυπτίη* Odyss. δ, 229; *Αἰγυπτίης* Od. δ, 127; *προπάροιθε πόλιος* Il. β 811; φ, 567; *ἴσασι πόλιας* Od. θ, 560; oder wie *δηΐοιο* Il. β, 415, oder gar wie *ἀρετὴν οἷός ἐσσι*, Il. ν, 275; *τοῖος ἐών, οἷος οὔτις* Il. σ, 105; Odyss. η, 312. Aehnlich wird *υ* zum consonantischen w, z. B. in *Ἐνυαλίῳ* Il. η, 166; ρ, 259, oder wie *ἔρχευ ἐπ' ἔργον* in v. 48 unserer goldnen Sprüche. Zum Ueberfluss hat aber auch unser Gedicht noch eine ganz ähnliche doppelte Synizese in v. 18 der Diatheken: *χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ*.

Die zweite Emendation *πρώτων* statt *βρωτῶν* in v. 67 unserer Sprüche findet ihre Rechtfertigung noch leichter, denn sie hat es blos mit dem gesunden Menschen-Verstande zu thun. *Τὰ πρῶτα* sind die ersten Anfänge, und davon abgeleitet im metaphysischen Sprachgebrauch auch die ersten Grundstoffe. Nun weiss Jeder, der ein wenig Lektüre in den Moralisten hat, — eine Sache, die jedoch heut zu Tage selten zu sein scheint, — dass sie am angelegentlichsten vor den ersten Anfängen der Leidenschaften, der üblen Angewöhnungen, der sinnlichen Triebe warnen. Natürlich, die ersten Anfänge, die ersten Keime sind noch leicht zu unterdrücken; ein Funke ist leichter zu löschen, als eine Flamme, und wenn man üble Dinge gar nicht beginnt, so ist man vor ihrem verderblichen Ausgange ganz gesichert. Vor den Anfängen jener menschlichen Verblendung und Thorheit, von der vorher gesprochen worden war, warnt nun auch Pythagoras bei dem Streben nach Läuterung und nach Befreiung von den selbst geschaffenen Uebeln auf's Eifrigste; und mit Recht. Was dagegen die *βρωτά*, die Esswaaren, die Speisen, hierzu nutzen sollen, wird keinem Vernünftigen einleuchten; und nur einem Schwachkopfe konnte es einfallen, dass derselbe Pythagoras, der im nächsten Verse darauf die Vernunft als einzige und höchste Lenkerin des Handelns zum Zweck der Läuterung und Erlösung unseres Geistes aufstellt, auch die Enthaltung von verbotenen Speisen zu demselben Zweck gleich dringend habe an's Herz

legen wollen. Die Lesart βρωτά statt πρῶτα ist offenbar eine Verbesserung aus gelehrter Einfalt.

1189) Der entstellte Text findet sich bei Justin. Cohort. ad. Gent. XV, 78: *Καὶ ἐν τοῖς Ὅρκοις οὕτως (Ὀρφεύς φησι)*

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον
Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς τὴν φθέγξατο πρῶτον
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς.

und hierzu bemerkt Justin: *τὸν λόγον* (den Logos im christlichen Sinne) *αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον.* Ebenso Cyrill. I, p. 33, A: *καὶ μὴν καὶ Ὀρφεὺς αὖθις οὕτω πού φησι Οὐρανὸν ....* bis *βουλαῖς*. Auch er erklärt *αὐδὴν πατρὸς* mit *τὸν μονογενῆ λόγον.* Dieselben Verse kommen bei Cedrenus p. 20, Joh. Malela p. 30, und bei Suidas s. v. *Ἑρμῆς* als Citat aus einer hermetischen Schrift vor, welche Machwerke der späteren christlichen Zeit sind. Auch hier ist das Fragment nicht grösser, und enthält nur die Worte: *ἵλεως ἔσσο*, mehr. Es ist klar, dass wir in allen diesen Citaten eine spätere christliche Ueberarbeitung dieser Verse vor uns haben, in ganz ähnlicher Weise, wie die jüdisch-orthodoxe Umgestaltung des Anfangs der Diatheken, die sogenannte Palinodie des Orpheus, durch den Alexandriner Aristobul. Denn dass die Vorstellung von einem bei der Weltschöpfung ertönten Schöpfer-Worte, einem göttlichen fiat: *αὐδὴ, ἣν ἐφθέγξατο, ἡνίκα κόσμον ἐστηρίξατο,* — worin eben die christlichen Berichterstatter die Logosidee finden, — in den bisher kennen gelernten Ideenkreis der heiligen Sage **nicht** passt, bedarf keiner langen Beweisführung. Wären also die Verse von Seiten ihrer Form und Sprache nicht so völlig tadellos, und überstiegen sie nicht so die Kräfte der späteren christlichen Versifikatoren, so könnte man wohl geneigt seyn, sie für ganz untergeschoben zu erklären. So aber muss man sie wohl nothgedrungen nur für interpolirt halten, obgleich diese Interpolationen aufzufinden ein ziemlich rathloses Unternehmen scheint, das selbst von dem gelehrten und scharfsinnigen Lobeck nicht versucht wurde.

Nichts desto weniger führen bei einem genaueren Nachdenken gerade die auffallendsten Worte: *αὐδὴν, ἣν φθέγξατο* etc. auf die Fährte der nicht ungeschickten Fälschung. Man braucht nur *αὐδήν* in das ursprüngliche *αὐγήν* und *φθέγξατο* in *φέγξατο* zu restituiren, so verschwindet mit Einem Male das „gesprochene Schöpfungswort" und mit ihm das ganze Phantasma der christlichen Logosidee, und die Verse lauten nun:

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον
Αὐγὴν ὁρκίζω σε πατρὸς τὴν φθέγξατο πρῶτον,
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς,

und eine Anrufung des Himmels und des himmlischen bei der Weltschöpfung zum ersten Male erschienenen Lichtes tritt an die Stelle der im christlichen Sinne gemachten Korrektur. Nun befinden wir uns auf völlig bekanntem Gebiete. Die Lehre von der Schöpfung des Himmels und der gesammten Weltkugel durch den mit Intelligenz, mit Plan und Rathschluss, wirkenden Schöpfergeist Metis-Phanes, den Vater der Götter und Menschen, nimmt ja im orphischen Gedichte eine sehr hervorragende Stellung ein, und namentlich die mit dem Auftreten des Phanes verbundene erste Erscheinung des Lichtes wird in einem noch erhaltenen und oben angeführten orphischen Fragmente des Genaueren geschildert. Dass aber der Dichter den Himmel und das Licht, die Urquellen aller höheren Erleuchtung, am Schlusse desselben Gedichtes anruft, das nach dem Proömium aus einer unmittelbaren Eingebung der höchsten Lichtgottheit herrührt, stimmt mit einander auf's Beste. Zu gleicher Zeit war der Titel *πατὴρ*, den Phanes als Weltschöpfer und Vater sämmtlicher mit der Welt geschaffener Götter und Geister, hier wie an anderen Stellen des Gedichtes führt (s. oben p. 675), für einen christlichen Abschreiber im höchsten Grade verlockend; er musste in ihm „Gott den Vater" im christlichen Sinne sehen, und eine so kleine Korrektur, die in denselben Vers auch noch Gott den Sohn hineinbrachte, musste ihm als ein Triumph orthodoxen Scharfsinnes erscheinen. So erklären sich also die auf den ersten Anblick so ganz fremdartig und räthselhaft erscheinenden Verse zur völligen Genüge.

Was nun den eigentlichen Zweck dieser Beschwörung betrifft, so lässt sich wenigstens der mögliche Sinn des Bruchstückes im Wesentlichen angeben. In einer hermetischen Schrift: Herm. Sap. p. 47 heisst es: *ὁρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, φῶς καὶ σκότος* etc. *μηδενὶ παραδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέκνῳ ἢ φίλῳ γνησίῳ.* Dies Analogon findet sich zwar in einer späten, nachchristlichen Schrift, die Sache selbst aber ist alt, denn eine ähnliche Beschwörungsformel, das ärztliche Wissen keinem Fremden mitzutheilen, welche Sprengel im 1. Bande seiner Geschichte der Medicin mittheilt, war schon bei den Asklepiaden im Gebrauch. Da die heilige Sage zum orphischen Weihedienst gehörte, der gleich anderen Weihediensten dem grösseren Publikum unzugänglich war und von seinen Theilnehmern mit

strenger Verschwiegenheit geheim gehalten wurde, so kann diese feierliche Beschwörung allerdings die Geheimhaltung der Schrift und ihres Inhaltes bezweckt haben; sie kann aber auch nur als eine ganz allgemein gehaltene Deprekation vor jeder frevelhaften Entweihung durch Leser und Abschreiber gemeint gewesen sein. Denn dass es im Alterthume Sitte war, den Schriften solche schützende Ermahnungen mitzugeben, erhellt aus dem erhaltenen Fragmente einer anderen pythagoreischen Schrift bei Diog. Laert. VIII, s. 6: *Ἐναρχόμενος ὁ Πυθαγόρας τοῦ φυσικοῦ συγγράμματος, λέγει ὧδε· Οὐ μὰ τὸν ἀέρα τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.*

1190) Tim. Locr. de anima mund. p. 104, c. sqq.

1191) Lepsius: Ueber eine hieroglyphische Inschrift am Tempel zu Edfu, in den Abhandlungen der Berliner Akademie vom J. 1855, philolog. und histor. Abtheilung, p. 69 sqq.: „Der Grund (warum „bis jetzt noch so wenige wirkliche Uebersetzungen hieroglyphischer „Inschriften erschienen sind) liegt darin, dass es bis jetzt eben noch „nicht wohl möglich ist, längere Texte ohne grosse und wesentliche „Lücken mit einiger Zuverlässigkeit zu erklären. Ja es gibt nicht „wenige Inschriften, von denen wir nach unserer bisherigen Kennt-„niss noch gar Nichts verstehen, und welche kaum ihren oberfläch-„lichen Inhalt errathen lassen. Auch die besterhaltene hieroglyphische, „hieratische und noch mehr demotische Inschrift gleicht für unser „Verständniss einer durchlöcherten Handschrift."

1192) A. Gellii noct. Attic. I, c. 9.: Ast ubi res didicerant rerum omnium difficillimas, tacere audireque, atque esse jam coeperant silentio eruditi, cui erat nomen *ἐχεμυθία*, tum verba facere et quaerere, quaeque audissent scribere, et quae ipsi opinarentur expromere potestas erat.

1193) A. Gell. l. l.: Hi dicebantur in eo tempore *μαθηματικοί*: ab iis scilicet artibus, quas jam discere et meditari inceptaverant; quoniam Geometriam et Gnomonicam, Musicam, ceterasque item disciplinas altiores *μαθήματα* veteres Graeci appellabant. Exinde his scientiae studiis ornati ad perspicienda mundi opera et principia naturae procedebant: ac tunc denique nominabantur *φυσικοί*.

1194) Theolog. Arithm. p. 17 (19): *Εἰ δὲ τῶν ὄντων εἶδος* (Form) *ὁ ἀριθμός, ἀριθμοῦ δὲ τὰ ῥιζώματα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα οἱ μέχρις τετράδος ὅροι, εἴη ἂν ἐν τούτοις καὶ τὰ ἰδιώματα καὶ αἱ*

τῶν τεσσάρων ἐπιστημῶν ἐμφάσεις, ἀριθμητικης, μουσικῆς, γεωμετρίας, σφαιρικῆς. Καθὼς ἐν τῷ δηλουμένῳ περὶ θεῶν συγγράμματι (oder ἱερῷ λόγῳ, der gewöhnlich statt des orphischen dem Pythagoras beigelegt wurde) ὁ Πυθαγόρας οὕτως διορίζεται· τέσσαρες μὲν καὶ σοφίας ἐπιβάθραι, ἀριθμητική, μουσική, γεωμετρία, σφαιρική. (In Note 954 dieses Theiles wurde aus dem Zusammenhang mit anderweitigen Nachrichten nachgewiesen, dass diese Stelle aus dem ἱερὸς λόγος des Telauges herrühre.) Καὶ Κλεινίας ὁ Ταραντῖνος· τὰ γὰρ ἄρα μένοντα μέν, φησίν, ἀριθμητικὰν καὶ γεωμετρίαν ἐγέννασεν, ἐκκινηθέντα δὲ ἁρμονίαν καὶ ἀστρονομίαν. Denselben Wissenskreis stellt auch ein Fragment des Archytas dar: Porphyr. in Ptolemaei harmon. pag. 236 (Wallis. Opp. mathem. T. III): Καλῶς μοι δοκοῦντι τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι, καὶ οὐδὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτὼς περὶ ἕκαστον θεωρέν. Περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες (also auch eine Naturlehre, ein physikalisch-physiologischer Ideenkreis war schon in der ältesten pythagoreischen Schule vorhanden) ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷό ἐντι, ὄψεσθαι. Περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος, καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν (also über die Astronomie, und insbesondere über diejenigen Theile derselben, welche den Gegenstand der Sphärik ausmachten), καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν, καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά. (Der übrige Theil des ausgedehnteren Fragmentes handelt dann von der Musik.) Dieselbe eben angeführte Stelle des Fragmentes findet sich auch bei Nicomachus (Instit. Arithm. I, 3, p. 70, ed. Ast.); nur ungenauer und abgekürzter excerpirt: Der Anfang ist ziemlich gleichlautend; dann heisst es weiter: Περὶ δὲ δὴ τᾶς ἀριθμητικᾶς καὶ γεωμετρίας καὶ σφαιρικᾶς παρέδωκαν ἅμμιν σαφῆ διάγνωσιν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ περὶ μωσικᾶς κ. τ. λ.; hier werden also Arithmetik und Sphärik statt ihrer obigen Umschreibungen geradezu genannt. Aus allen Stellen erhellt aber gleichmässig, dass Arithmetik und Geometrie, Sphärik, d. h. Astronomie, und Musik, neben einer eigentlichen Naturlehre schon in der ältesten pythagoreischen Schule betrieben wurden, so dass Archytas von diesen Wissenschaften zu seiner Zeit schon als von einer älteren Ueberlieferung reden kann.

1195) Aristoxen. bei Stob. Ecl. phys. I, c. 2. s. 6. p. 16: Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι

δοκεῖ Πυθαγόρας. Diog. Laert. VIII, 12: *μάλιστα δὲ σχολάσαι τὸν Πυθαγόραν περὶ τὸ ἀριθμητικὸν εἶδος.*

1196) Pythagoras hatte die akustisch-mathematischen Grundlagen der Musik selber erst aufgefunden: Diog. Laert VIII, 12: *Τόν τε κανόνα τὸν ἐκ μιᾶς χορδῆς εὑρεῖν*, vgl. Jambl. de Vit. Pyth. s. 115 sqq., aus des Nicomachus Harmonices manual. I, p. 10. ed. Meibom, und ebenso Gaudentius in seiner Introduct. Harmon. p. 13. ed. Meibom; Macrob. in somn. Scip. II, 1; Theonis Smyrn. Mathemat. ed. Bulіald. p. 88. Dass man auf eine solche Schöpfung seines Geistes Werth legt und sie hoch hält, begreift sich von selbst. Es kann daher auch nicht verwundern, dass Pythagoras selbst noch bei seinem Sterben seinen Schülern die Pflege dieser Forschungen anempfahl: Aristid. Quinctil. de Musica III, p. 116, ed. Meibom: *Διὸ καὶ Πυθαγόραν φασὶ, τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν ποιούμενον, μονοχορδίζειν τοῖς ἑταίροις παραινέσαι.*

1197) Die bekannte Erzählung bei Jambl. de V. P. s. 112 zeigt den Pythagoras in nächtlicher Weile mit astronomischen Beobachtungen beschäftigt.

1198) Parmenid. ap. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, s. 111, v. 30 u. ap. Simplic. Phys. fol. 9, a:

Χρέω δέ σε πάντα πυθέσθαι
Ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ
Ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.....
Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν,
Τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

1199) *Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λογ. γ.* Villoison. Anecd. p. 214: *Ἔτι δὲ τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀρχὰς γνωρίμους λαμβάνουσαι (αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι) καὶ δι' αὐτῶν πιστὰς, οὕτω ποιοῦνται τοὺς ὑπὲρ τούτων συλλογισμοὺς, ὥστ' εἶναι παράδειγμα τοῖς βουλομένοις ἀκριβῶς τι συναγαγεῖν τὰς ἐν τούτοις ἀποδείξεις. διόπερ ἁρμόττειν ἂν δόξειε τοῖς οἰομένοις τὴν μὲν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν διαγωγὴν καθ' αὑτὴν αἱρετὴν εἶναι, τὴν δ' ἐπὶ τὰ μαθήματα* (der Bedeutung des Wortes erinnere man sich aus Aul. Gell. noct. att. I. c. 9; s. oben Note 1193) *θεωρίαν οἰκείαν καὶ συγγενῆ φιλοσοφίᾳ. εἰκότως ἄρα διὰ ταῦτα πάντα ἐτίμων τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδὴν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου θεωρίαν αὐτὴν ποικίλως συνέταττον.*

1200) Diogenes bei Jamblich. de Vit. Pyth. s. 88: *Τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι· Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν.*

1201) Plutarch. de Musica c. 3, vers. fin.: *Οὐ λελυμένην δ' εἶναι τῶν προειρημένων* (*παλαιῶν μουσικῶν*) *τὴν τῶν ποιημάτων λέξιν, καὶ μέτρον οὐκ ἔχουσαν, ἀλλὰ καθάπερ Στησιχόρου τε καὶ τῶν ἀρχαίων μελοποιῶν οἱ ποιοῦντες ἔπη τούτοις μέλη περιετίθεσαν· καὶ γὰρ τὸν Τέρπανδρον, κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμων, κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα ᾄδειν ἐν τοῖς ἀγῶσι, ἀποφῆναι δὲ τοῦτον λέγει* (*Ἡρακλείδης*) *ὀνόματα τοῖς κιθαρῳδικοῖς νόμοις.*

1202) Aristid. Quinctil. de Musica l I, p. 28, ed. Meibom.

1203) Aristoxen. harmon. element. l. II, p. 40, ed. Meibom: *Τὰς δὲ τῶν δυνάμεων* (Bedeutungen) *διαφορὰς οὐ διορίζεται σημεῖα* (die Notenzeichen)· *μέτρον* (statt *μέχρι*) *τῶν μεγεθῶν αὐτῶν δείκνυται* (statt *κεῖσθαι*), *πορρωτέρω δὲ μηδέν. ὅτι δὲ οὐδέν ἐστι μέρος τῆς συμπάσης ξυνέσεως τὸ διαισθάνεσθαι τῶν μεγεθῶν αὐτῶν, ῥᾴδιον συνιδεῖν· οὔτε γὰρ τὰς τῶν τετραχόρδων, οὔτε τὰς τῶν φθόγγων δυνάμεις, οὔτε τὰς των γενῶν διαφορὰς........ οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡσαύτως εἰπεῖν. δι' αὐτῶν τῶν μεγεθῶν γίνεται γνωριμόν.* Also Nichts als die Intervalle bezeichnete die griechische Notenschrift, weder den bestimmten Ton selbst, noch seine Stellung in einer bestimmten Tonleiter, noch sein Verhältniss zu einem bestimmten Tongeschlecht; kurz Nichts von Allem dem, was unsere heutige Notenschrift mit ihren ausgebildeten Zeichen auf's Allerbestimmteste angibt, konnte die griechische Notenschrift ausdrücken. Sie glich also ganz den in der neueren Zeit zu pädagogischen und Unterrichts-Zwecken als Surrogate der Notenschrift angewendeten Zahlen, die ebenfalls nur die Intervalle bezeichnen; eine in solchen Zahlen notirte Melodie kann auch nach allen beliebigen Tonarten gesungen werden, und bezeichnet demnach auch keine bestimmten Töne. Dieser Zahlenschrift glichen also die griechischen Notenzeichen. — Die Stelle ist in einzelnen Theilen verderbt, und die Emendationen genügen nicht; nichts desto weniger ist der Sinn des Ganzen vollkommen klar.

1204) Aristoxen. harmon. element. l. II, p. 39: *Ἃ δέ τινες*

ποιοῦνται τέλη τῆς ἁρμονικῆς καλουμένης πραγματείας, οἱ μὲν τὸ παρασημαίνεσθαι (mit Notenzeichen versehen) *τὰ μέλη φάσκοντες πέρας εἶναι καὶ τὸ* (statt *τοῦ*) *ξυνιέναι τῶν μελῳδουμένων ἕκαστον, οἱ δὲ τὴν περὶ τοὺς αὐλοὺς θεωρίαν, τὸ δὴ ταῦτα λέγειν παντελῶς ἐστιν ὅλον τινὸς διημαρτηκότος. οὐ γὰρ ὅτι πέρας τῆς ἁρμονικῆς ἐπιστήμης ἐστὶν ἡ παρασημαντικὴ* (die Notenbezeichnung), *ἀλλὰ οὐδὲ μέρος οὐδὲν, εἰ μὴ καὶ τῆς μετρικῆς τὸ γράψασθαι τῶν μέτρων ἕκαστον.* Die Gründe aber, die er für die Verwerfung dieser Definition angibt, von der er behauptet, man hätte sie nur für die Idioten gemacht, und dabei nur etwas ganz Aeusserliches, in die Augen fallendes berücksichtigt (*χαριζόμενοι τοῖς ἰδιώταις καὶ πειρώμενοι ἀποδιδόναι ὀφθαλμοειδές τι ἔργον, ταύτην ἐκτεθείκασι τὴν ὑπόληψιν*), alle diese Gründe laufen auf einen blossen sophistischen Wortstreit hinaus, denn die Aufsteller dieser Definition hatten natürlich nicht das blose mechanische Aufschreiben dieser Notenschrift im Auge, sondern die zum Verständniss und zur richtigen Ausführung dieser so unvollkommenen Notenschrift dem Leser und ausführenden Künstler, dem Idioten, nöthigen theoretischen Kenntnisse, welche ja erst den Gebrauch dieser Notenschrift möglich machten. Man stritt sich auch schon im Alterthum de lana caprina.

1205) Vgl. Quinctilian. Institut. orat. l. I., c. 10, s. 9 sqq. Wem dies auffallen sollte, der erinnere sich nur des Musikers und Philosophen Aristoxenus, der neben Dikäarch der berühmteste Schüler des Aristoteles war.

1206) Aristoxen. Harmon. Element. l. II init. p. 30, ed. Meibom: *Βέλτιον ἴσως ἐστὶ*, so beginnt Aristoxenus die Einleitung zu seinem zweiten Buche, *τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς πραγματείας, ... μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρυπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν. ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων, καὶ ἀριθμῶν, καὶ γεωμετρίας, καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς.*

1207) Den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Musik stellten begreiflicher Weise schon die Alten in voller Schärfe auf. Aristid. Quinct. de Music. I, p. 5, ed. Meib. gibt folgende De-

finitionen von der Musik: *Μουσική ἐστιν ἐπιστήμη μέλους καὶ τῶν περὶ μέλος συμβαινόντων. ὁρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ ὡδί· τέχνη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ τελείου μέλους καὶ ὀργανικοῦ.* Und p. 7: *Τῆς δὲ πάσης μουσικῆς τὸ μέν τι θεωρητικὸν καλεῖται, τὸ δὲ πρακτικόν. καὶ θεωρητικὸν μέν ἐστι τό, τε τοὺς τεχνικοὺς λόγους αὐτῆς διαγινῶσκον, καὶ ἔτι τὰς ἄνωθεν ἀρχὰς καὶ φυσικὰς αἰτίας καὶ πρὸς τὰ ὄντα συμφωνίας ἐπισκεπτόμενον.* Die beiden Theile der theoretischen Musik: der auf ihre praktische Ausführung bezügliche, also unserem Generalbasse entsprechende, und der eigentlich naturwissenschaftliche, auf die Akustik gegründete, und mathematisch-physikalische, werden also ganz klar und deutlich von einander unterschieden.

1208) Aristid. Quinctil. l. l. p. 8: *Τὸ μὲν οὖν θεωρητικὸν εἴς τε τὸ φυσικὸν καὶ τεχνικὸν διαιρεῖται. ὧν τοῦ μὲν φυσικοῦ τὸ μέν ἐστιν ἀριθμητικόν* (die Zahlenverhältnisse der Intervalle und Harmonieen betreffend), *τὸ δὲ ὁμώνυμον τῷ γένει, ὃ καὶ περὶ τῶν ὄντων διαλέγεται* (d. h. *φυσικὸν* im engeren Sinne, die physikalisch-akustischen Untersuchungen über die Töne enthaltend), *του δὲ τεχνικου μέρη τρία· ἁρμονικὸν, ῥυθμικὸν, μετρικόν.* p. 9: *πάσης δὲ ἁρμονικῆς μέρη ἑπτά· περὶ φθόγγων, περὶ διαστημάτων* (von den Intervallen), *περὶ συστημάτων* (Tonleitern), *περὶ γενῶν* (von den Tongeschlechtern, dem harmonischen, chromatischen, diatonischen), *περὶ τόνων* (den Tonarten, der dorischen, lydischen, phrygischen etc.), *περὶ μεταβολῶν* (von den Mutationen und Ausweichungen), *περὶ μελοποιΐας* (von der Melodieführung). Ebenso und mit denselben Definitionen auch schon Euclid. Isagog. harmon. p. 1 u. 2, ed. Meibom. Die Rhythmik enthält dann die Lehre vom Tacte, vom musikalischen Zeitmaasse, und die Metrik deren Anwendung auf die Sprache, die Prosodie, da, wie wir sahen, die Griechen in ihrer Notenschrift keine besondere Takt-Bezeichnung besassen, sondern die Verse des Gedichtes selbst den Takt der Musik bestimmten. Dass alle diese Theile in der älteren pythagoreischen Musik noch nicht so ausgebildet waren, begreift sich von selbst; und aus den Schriften des Aristoxenus und Euclid lässt sich auf diesen älteren, noch unausgebildeten Zustand der musikalischen Theorie in der pythagoreischen Schule zurückschliessen. Dass aber dies kein Gegenstand der vorliegenden Schrift sein kann, begreift sich eben so gut.

1209) Aristox. harmon. element. l. II, p. 37: *Πέμπτον δ᾽ ἐστι τῶν μερῶν* (*τῆς ἁρμονικῆς*) *τὸ περὶ τοὺς τόνους, ἐφ᾽ ὧν τιθέμενα*

τὰ συστήματα μελῳδεῖται. περὶ ὧν οὐδεὶς οὐδὲν εἴρηκεν, οὔτε τίνα τρόπον ληπτέον, οὔτε πρὸς τί βλέποντας τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν ἀποδοτέον ἐστίν· ἀλλὰ παντελῶς ἔοικε τῇ τῶν ἡμερῶν ἀγωγῇ τῶν Ἁρμονικῶν ἡ περὶ τῶν τόνων ἀπόδοσις· οἷον ὅταν Κορίνθιοι μὲν δεκάτην ἄγωσιν, Ἀθηναῖοι δὲ πέμπτην, ἕτεροι δέ τινες ὀγδόην, οὕτω καὶ οἱ μὲν τῶν Ἁρμονικῶν λέγουσι βαρύτατον μὲν τὸν ὑποδώριον τῶν τόνων, ἡμιτονίῳ δὲ ὀξύτερον τούτων τὸν μιξολύδιον, τούτων δὲ ἡμιτονίῳ τὸν δώριον· τοῦ δὲ δωρίου τόνῳ τὸν φρύγιον etc. *Οἱ δ' αὖ πρὸς τὴν τῶν αὐλῶν τρύπησιν βλέποντες, τρεῖς μὲν τοὺς βαρυτάτους τρισὶ διέσεσιν ἀπ' ἀλλήλων χωρίζουσι, τόν τε ὑποφρύγιον, καὶ τὸν ὑποδώριον, καὶ τὸν δώριον* etc. *Τί δ' ἐστι, πρὸς ὃ βλέποντες οὕτω ποιεῖσθαι τὴν διάστασιν τῶν τόνων προτεθύμηνται, οὐδὲν εἰρήκασιν.*

1210) Nicomachi Harmon. manual. I, p. 10, ed. Meibom (und von hier entlehnt bei Jambl. de Vit. Pyth. c. 26, s. 115). *Τὴν δὲ κατ' ἀριθμὸν ποσότητα φθόγγων ὑπὸ τοῦ Πυθαγόρου καταληφθέντα ἔχειν ἐβεβαιώθη, ἐν φροντίδι ποτὲ καὶ διαλογισμῷ συντεταγμένων* (eorum quae composuisset, übersetzt Meibom; Jamblich dagegen hat *διαλογισμῷ συντεταμένῳ*, cogitatione intentiore) *ὑπάρχων, εἰ ἄρα δύναιτο τῇ ἀκοῇ βοήθειάν τινα ἐπινοῆσαι παγίαν καὶ ἀπαραλόγιστον, οἵαν ἡ μὲν ὄψις διὰ τοῦ διαβήτου, ἢ διὰ τοῦ κανόνος, ἢ διὰ διόπτρας ἔχει.* Ebenso Aristid. Quinct. de Musica III, p. 112, ed. Meibom: *Οἱ γὰρ δὴ πρῶτοι μάλιστα πρὸς τοῖς ἄλλοις τῶν αἰσθήσεων συνιδόντες τὸ ἀβέβαιον, ἀτρεκεῖ καταλήψει, τῇ δι' ἀριθμῶν, ἕκαστον τῶν ἐν μουσικῇ διαστημάτων σαφηνίζειν ἐπενόησαν.*

1211) S. die eben angeführten bekannten Erzählungen bei Nicomachus (harmon. man. I. p. 10) und Jamblich (de Vit. Pyth. s. 115).

1212) Ptolem. harmon. I, c. 8; Porphyr. in harmon. Ptolem. p. 295. Aristid. Quinctil. de Musica l. III, p. 115 sqq.

1213) Aristid. Quinctil. de mus. p. 116 ed. Meib.

1214) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 3, aus Duris dem Samier *ἐν δευτέρῳ τῶν ὤρων.*

1215) Euclid. introduct. harmon. p. 8; 9 med.; 12 u. 16 infr. ed. Meibom. Aristoxen. harm. element. I, p. 17 med. ed. Meibom.

1216) Aristoxen. harmon. element. II, p. 32: *φυσικὴν γὰρ δή τινα φαμὲν ἡμεῖς τὴν φωνὴν κίνησιν κινεῖσθαι, καὶ τούτων ἀποδείξεις πειρώμεθα λέγειν ὁμολογουμένας τοῖς φαινομένοις· οὐ καθάπερ οἱ ἔμπροσθεν. οἱ μὲν, ἀλλοτριολογοῦντες καὶ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες, ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας*

καὶ φάσκοντες λόγους τέ τινας ἀριθμῶν εἶναι καὶ τάχη πρὸς ἄλληλα, ἐν οἷς τό, τε ὀξὺ καὶ βαρὺ γίνεται, πάντων ἀλλοτριωτάτους λόγους λέγοντες, καὶ ἐναντιωτάτους τοῖς φαινομένοις.

1217) *Ἡ κανονικὴ τέχνη*, auch *ἡ τοῦ κανόνος κατατομὴ* genannt: Aristid. Quinctil. de Musica l. III, p. 117. Der Kanon ist, wie schon bemerkt wurde, ein Monochord, und die Eintheilung der Saite dieses Monochordes dient zur mathematischen Messung der Intervalle: Aristid. l. l. p. 115, infr. sqq. Bei den Späteren wurde zu diesem Zwecke auch ein Instrument mit 4 Saiten, der sogenannte Helikon angewandt: Aristid. l. l. p. 117. Die vollständigste und zugleich mathematisch strengste Darstellung der Kanonik, gleichsam das ganze Resultat der akustisch-mathematischen Untersuchungen der pythagoreischen Schule ist die *κατατομὴ κανόνος* des Euklid in der Sammlung der alten Musiker von Meibom.

1218) Die Harmonik wird daher von den Alten nicht blos als eine theoretische, sondern auch zugleich als eine praktische Wissenschaft definirt, z. B. Euclid. Introduct. harmon. init.: *Ἁρμονική ἐστιν ἐπιστήμη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ τῆς τοῦ ἡρμοσμένου φύσεως· ἡρμοσμένον δέ ἐστιν τὸ ἐκ φθόγγων καὶ διαστημάτων, ποιὰν τάξιν ἐχόντων συγκείμενον.* Ihren grossen Umfang und ihre verschiedenen Theile (7 an der Zahl) haben wir oben schon genauer kennen gelernt.

1219) S. die in Note 1206 citirte Stelle des Aristoxenus. Aristotel. Metaphys. l. XI, c. 4 in fin.; ibid. l. XII, c. 8, s. 8 heisst es: *Τὸ δὲ πλῆθος τῶν φορῶν* (der Planetensphären) *ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας;* woraus also die Unterordnung der Astronomie, als eines Theiles der mathematischen Wissenschaften unter die Philosophie, als des alle diese Theile zusammenfassenden Gesammtbegriffes klar hervortritt.

1220) Platon. Epinom. p. 990, a. Es ist wahrhaft ergötzlich, mit welcher Behutsamkeit Plato diese Ansicht vorbringt; offenbar weil er fühlte, wie sehr sie bei dem literarisch gebildeten Publikum seiner Zeit Anstoss erregen würde, da diesem das Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik eben so fern stand, als unserm heutigen: *Πειρώμεθα δὴ τῷ τε λόγῳ διεξελθεῖν ἅτ' ἐστὶ καὶ οἷα καὶ ὡς δεῖ μανθάνειν· σχεδὸν μὲν οὖν ἐστιν ἄτοπον ἀκούσαντι τὸ δ' ὄνομα αὐτοῦ λέγομεν ἡμεῖς γε, ὅ τις οὐκ ἄν ποτε δόξειε, δι' ἀπειρίαν τοῦ πράγματος· ἀστρονομίαν*

ἀγνοεῖτε; ὅτι σοφώτατον ἀνάγκη τὸν ἀληθῶς ἀστρονόμον εἶναι; μὴ τὸν καθ' Ἡσίοδον ἀστρονομοῦντα, καὶ πάντας τοὺς τοιούτους, οἷον δυσμάς τε καὶ ἀνατολὰς ἐπεσκεμμένον· ἀλλὰ τὸν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰς ἑπτὰ περιόδους, διεξιούσης τὸν αὐτὸν κύκλον ἑκάστης οὕτως, ὡς οὐκ ἄν ῥᾳδίως ποτὲ πᾶσα φύσις ἱκανὴ γένοιτο θεωρῆσαι, μὴ θαυμαστῆς μετέχουσα φύσεως. In der That war eine Erklärung der Planetenbewegungen nach der damals herrschenden Epicyklen-Theorie keine leichte Aufgabe, und mochte dem Plato manches fruchtlose Kopfzerbrechen gekostet haben. Geht doch selbst Aristoteles in seiner Metaphysik (l. XII, c. 8) nicht ohne vorausgeschickte captatio benevolentiae an das Referat über diesen Gegenstand, und traut seiner Annahme von 55 Sphären und Epicyklen so wenig, dass er eine bessere Erklärung, etwas Genaueres und Sichreres, Stärkeren (ἰσχυροτέροις) überlässt.

1221) Cic. de nat. Deor. II, 18, 19.

1222) Euclid. Phaenomena initio introd. (ed. Dasypod. p. 50; David Gregor. p. 557): Ἐπειδὴ ὁρᾶται τὰ ἀπλανῆ ἄστρα ἐκ τοῦ αὐτοῦ τόπου ἀνατέλλοντα καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον δυόμενα,... καὶ ἐν τῇ ἀπ' ἀνατολῆς ἐπὶ δύσιν φορᾷ τὰ πρὸς ἄλληλα διαστήματα τὰ αὐτὰ ἔχοντα.... θετέον, τὰ ἄστρα ἐγκυκλίως φέρεσθαι καὶ ἐνδεδέσθαι ἐνὶ σώματι, καὶ τὴν ὄψιν ἴσον ἀπέχειν τῶν περιφερειῶν. Erst später modificirte sich diese Vorstellung in Etwas: Gemini Isagog. in phaenom. c. 1 p. 3 supr. ed. Petav. in Uranolog.

1223) Gemin. Isagog. c. 10, init. Eucl. Phaenom. l. l.

1224) Euclid. Phaenom. Introduct. prop. ιβ (p. 54 ed. Dasyp.) Ja die älteste uns erhaltene astronomische Schrift der Griechen ist eine in mathematischer Form verfasste Abhandlung des Autolycus (um 350 v. Chr.) über die Bewegung der Himmelskugel, welche den Titel führt περὶ κινουμένης σφαίρας.

1225) Gemin. Isagog. c. 3. Eucl. Phaenom. l. l. p. 54 ed. Dasyp.

1226) Gem. Isagog. c. 4. Euclid. Phaenom. Introduct. prop. β p. 51 med.

1227) Stob. Eclog. phys. I, 358 Plut. plac. II. 10; Euseb. XV, 41; Galen. c. 11. Aristot. de. Coel. II, 2.

1228) Gemin. Isagog. c. 4, p. 10 med.; c. 5, p. 14 infr. Autolyc. περὶ σφαίρ. κινουμ. prop. 5 (pag. 38 med. ed. Dasyp.)

1229) Gemin. Isagog. c. 4. p. 10, in fin.; c. 5, p. 14 infr. Autolyc. περὶ σφαίρ. κινουμ. prop. ε (p. 38 init. ed. Das.)

1230) Gemin. Isagog. c. 4, p. 10 vers. fin. c. 5. p. 14 supr. Autolyc. *περὶ σφαίρ.* prop. *δ*, p. 37 infra.

1231) Theolog. Arithm. c. IV, 19; p. 17 ed. Ast.; siehe Note 954.

1232) Die einfachsten Wasseruhren, vielleicht ähnlich unsern alten Sanduhren an den Kanzeln, — ein bestimmtes Wassermaass enthaltend, das durch sein Ablaufen ein bestimmtes Zeitmaass bezeichnete, — kommen schon zur Zeit der älteren Redner in Athen vor, und waren gewiss schon früher im Gebrauch. Aber selbst diesen früheren Gebrauch angenommen, so fehlte diesem einfachen Instrumente noch Alles, um ein regelmässiges Zeitmaass für ein ganzes Nychthemeron abgeben zu können, und als Grundlage für Himmelsbeobachtungen zu dienen. Die späteren zur Zeit der Ptolemäer in Gebrauch gekommenen Wasseruhren (*Κλεψύδραι*), zu deren Konstruirung Vitruv eine Anleitung gibt, waren jedoch offenbar bereits die weitere Ausbildung eines solchen einfacheren älteren Zeitmessers, da sie schon sehr künstlich und mechanisch zusammengesetzt waren, und die nach der Länge und Kürze der Tage und Nächte veränderlichen Stunden des bürgerlichen Tages bezeichneten.

1233) Gemin. Isagog. c. 5 init.: *Αἱ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου περιστροφαὶ ἰσόχρονοί εἰσιν, αἱ δὲ τῶν περιφερειῶν ἀνατολαὶ, ἃς ὁ ἥλιος μεταβαίνει ἐν τῇ τοῦ κόσμου περιστροφῇ, οὐκ εἰσὶν ἰσόχρονοι.*

1234) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25: *Ὁ μέντοι γε ἥλιος ἀπὸ δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν φέρεται ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ ..... εἰς γὰρ τὰ ἑπόμενα τῶν ζῳδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.*

1235) Gemin. l. l. c. 10, s. 2.

1236) Autolycus behandelt diesen Gegenstand in den zwei Büchern seiner „Auf- und Untergänge der Gestirne" (*περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*), und Euclid in seinen „Himmels-Erscheinungen" (*φαινόμενα*), und obgleich beide nur die allgemeinsten Sätze über den Auf- und Untergang der Gestirne aufstellen, und gar nicht in ein specielles Detail eingehen, so ist es doch nicht möglich einen auch nur annähernden Auszug ihrer Abhandlungen zu geben. Eine kurze Uebersicht gibt Gemin. Isagog. c. 11.

1237) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25, infra.: *εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζῳδίων ὁ ἥλιος μεταβαίνει, ἀπὸ δύσεως ἐπ' ἀνατολὴν κινούμενος ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ· οἱ γὰρ προανατέλλοντες ἀστέρες ἐν ταῖς ἐχομέναις νυξὶ πλεῖον ἀεὶ καὶ πλεῖον ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἀπέχοντες διάστημα θεωροῦνται· ὥστε μηνιαίῳ χρόνῳ ζῴδιον ὅλον*

προανατέλλειν τοῦ ἡλίου, τὸ πρότερον ὑπάρχον ἐν ταῖς αὐγαῖς τοῦ ἡλίου. ἀεὶ γὰρ τὸ μὲν ἑπόμενον ζώδιον ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀθεώρητόν ἐστι διὰ τὰς αὐγὰς τοῦ ἡλίου, τὸ δὲ προηγούμενον αὐτοῦ θεωρεῖται. ἐν δὲ τῷ μηνιαίῳ χρόνῳ ἀεὶ τὸ μὲν ἑπόμενον ζώδιον ἀθεώρητον γίνεται, μεταβαίνοντος εἰς αὐτὸ τοῦ ἡλίου· τὸ δὲ προηγούμενον ζώδιον δύο ζωδίων διάστημα ἀφεστηκὸς βλέπεται. καὶ τοῦτο ἐπὶ τῶν ιβ' ζωδίων διὰ παντὸς γίνεται. ἐξ ὧν φανερὸν, ὅτι ὁ ἥλιος, ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινούμενος, εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζωδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.

1238) Gemin. l. l. c. 10, s. 3; p. 26, init.

1239) Gemin. l. l. p. 25 in fin.

1240) Gemin. Isagog. c. 1; c. 4 et c. 5; insbesondere c. 16.

1241) Gemin. Isagog. c. 4, p. 12, supr.: *Τὸ δὲ πλάτος ἐστὶ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου μοιρῶν ιβ'* (12 Grade).

1242) So lehrt z. B. Aratus in seinen Phaenomenis aus dem Stande der am nächtlichen Himmel sichtbaren Bilder des Thierkreises die Zeit bestimmen. Hipparch (zu Anfang des 2. Buches seines Kommentars zu des Aratus und Eudoxus Phaenomena, ed. Petav. in Uranolog. p. 118) weist aber die Mangelhaftigkeit und Ungenauigkeit einer solchen Zeitbestimmung nach. Man sieht also, wie schwierig genauere Himmels-Beobachtungen in dieser früheren Zeit des Alterthumes noch waren.

1243) Dass aber auch schon in der ältesten pythagoreischen Schule die Lehre von dem Auf- und Untergang der Gestirne einen wesentlichen Theil der Sphärik ausmachte, erhellt aus dem in Note 1194 schon angeführten Fragmente des Archytas: *Περὶ δὲ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος* (also über die Lehre von der *σφαίρα κινουμένη*) *καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων* (also auch über den Auf- und Untergang der Gestirne) *παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν*. Ein klarer Beweis, dass das zu des Archytas Zeit vorhandene astronomische Wissen eine Ueberlieferung aus der älteren pythagoreischen Schule war.

1244) Der eben citirte Kommentar des Hipparch zu des Eudoxus und des Aratus Phaenomena dreht sich wenigstens hauptsächlich um die Lösung dieses Problems.

1245) Gemin. Isagog. c. 10: *Ὅτι τὴν ἐναντίαν τῷ κόσμῳ κίνησιν οἱ πλάνητες ποιοῦνται.* Das ganze Kapitel ist dem Beweise dieses Satzes gewidmet, und die entgegengesetzte Meinung: dass die Eigenbewegung der Planeten durch ein blosses Zurückbleiben hinter der schnelleren Bewegung des Himmels zu erklären sey, wird ein-

gehend widerlegt. Vgl. Censorin. de Die nat. c. 13; Plin. Hist. nat. l. II, c. 20, s. 22; c. 8, s. 6.

1246) In den Nachrichten aus der ältesten pythagoreischen Schule findet sich eine doppelte Reihenfolge der Planeten; nämlich entweder: Mond, Sonne, Merkur und Venus, Mars, Jupiter und Saturn (Alexand. ad Metaph. I, 5, p. 26 u. 29, Bon.; Simplic. in Aristot. de Coel. p. 115, b. infr.) oder: Mond, Merkur und Venus, und dann Sonne; dann Mars, Jupiter und Saturn (Plin. hist. nat. II, 22; Censorin. de Die nat. c. 13). Nach der ersteren nimmt die Sonne die 7. Stelle unter den sämmtlichen Himmelskörpern ein, wenn man vom Fixsternhimmel zu zählen anfängt: 1) Fixsternhimmel; 2) Saturn; 3) Jupiter; 4) Mars; 5) Venus; 6) Merkur; 7) Sonne. und diese Reihenfolge liegt der telaugischen Zahlensymbolik zu Grunde, welche die Siebenzahl als die eine grosse Reihe von Erscheinungen regelnde Zeitperiode besonders hervorhebt (Alexand. ad Metaph. I, 5, 985, b. 26: *Δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου.*) und demgemäss auch bei der Sonne, als der Quelle aller Zeit-Eintheilung, die 7. Stelle unter den Himmelskörpern am passendsten findet (ibid: *καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃ καιρὸν λέγουσιν*). Dies also ist die von den Pythagoreern angenommene Reihenfolge und kommt demgemäss auch bei den späteren Pythagoreern vor: bei Timaeus (de anim. mund. p. 96, d. sqq.) und bei Plato (Tim. p. 38, d.; Republ X, 616, e.). Die erstere dagegen, nach welcher Merkur und Venus unmittelbar nach dem Monde vor der Sonne eingereiht werden, so dass die Sonne gerade die Mitte unter den 7 Planeten einnimmt, liegt der bekannten pythagoreischen Hypothese von den Abständen der Planeten nach den Intervallen der Tonleiter zu Grunde, so dass die Sonne die Stelle der *Μέση* in der Tonleiter einnimmt (Plin. Hist. nat. II, 22; Censorin. de Die nat. c. 13; Nicomach. harm. man. p. 33; Achill. Tat. prolegom. ad Arat. c. 17). Diese Reihenfolge ist also offenbar die der engeren pythagoreischen Schule, der Pythagoriker; sie ist die vom späteren Alterthum allgemein angenommene. (Gem. in Isagog. c. 1; Cic. de Nat. Deor. II, 20; Somn. Scip. c. 4.)

1247) Gemin. Isagog. c. 5 behandelt die Erscheinungen des Sonnenlaufes, die dadurch verursachte Ungleichheit der Tage und Nächte in den verschiedenen Sphären, den Wechsel und die

Dauer der verschiedenen Jahreszeiten in den verschiedenen Sphären u. s. w. genau und ausführlich.

1248) Achill. Tat. Isagog. in Phaenom. c. 18 in fin: *Οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς πλάνητας οὐ μόνον ἰδίαν κίνησιν ἔχειν φασίν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀπλανῶν* (statt der gewöhnlichen sinnlosen Lesart *ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπλανεῖς*), d. h. sie haben nicht blos ihre Eigenbewegung innerhalb des Thierkreises, sondern auch die tägliche Umdrehung, die sie ja, wie es der Augenschein lehrt, mit dem ganzen übrigen Himmelsgewölbe theilen, und wegen der Achsendrehung der Erde theilen müssen; die gemachte Emendation liegt also mit Nothwendigkeit in der Natur der Sache; sie wird aber auch durch das nun weiter Folgende gebieterisch vorausgesetzt: *οὕτω μέντοι κινεῖσθαι ὡς τρύπανον περιδινούμενον περὶ τὸν αὐτὸν τόπον.* Diese zusammengesetzte Bewegung des Vorwärtsdringens bei beständiger Kreisbewegung, wie dies eben die Schraubengänge eines Bohrers beim Einbohren thun, kann aber begreiflicher Weise nur durch die angegebene Verbindung der Eigenbewegung mit der täglichen Kreisbewegung um die Erde hervorgebracht werden. Dass endlich die Angabe des Tatius, so mit gesundem Menschenverstande aufgefasst, ihre völlige Richtigkeit hat, beweisst der Pythagoreer Timaeus, der in seiner Abhandlung de anim. mund. p. 97, c. den Planeten, und insbesondere der Sonne, dieselbe schraubenförmige Bewegung ausdrücklich beilegt: *Ἐκτελέοντι δὲ (οἱ πλαζόμενοι) τὸν δρόμον περὶ καταλάψιας ποιεύμενοι φάσιάς τε καὶ κρύψιας καὶ ἐκλείψιας, γεννῶντες ἀτρεκέας τε ἀνατολὰς καὶ δύσιας· ἔτι δὲ φάσιας φανερὰς ἑῴας ἢ ἑσπερίας ἐκτελέοντι ποτὶ τὸν ἅλιον, ὃς ἀμέραν ἀποδίδωτι τῷ* (statt *τὸν*) *ἀπ' ἀνατολᾶς ἐπὶ δύσιν αὐτῶ δρόμῳ, νύκτα δὲ τῷ* (statt *τὰν*) *ἀπὸ δύσιος ἐπ' ἀνατολὰν· κίνασιν (δὲ ταύτην) κατ' ἄλλο (τι) ποιέεται, ἀγόμενος ὑπὸ τᾶς ταὐτῶ φορᾶς* (nämlich mitgerissen durch den Schwung der Fixstern-Sphäre, und also nicht aus eigener Bewegung), *ἐνιαυτὸν δὲ καττὰν αὐτῶ καθ' ἑαυτὸν κίνασιν. ἐκ δὲ τουτέων τῶν κινασίων, δύο ἐασσᾶν, τὰν ἕλικα ἐκτυλίσσει, ποθέρπων μὲν κατὰ μίαν μοῖραν ἐν ἁμερησίῳ χρόνῳ, περιδινεύμενος δὲ ὑπὸ τᾶς τῶν ἀπλανέων σφαίρας καθ' ἑκάσταν περίοδον.* Die angegebenen Emendationen und die Berichtigung der Interpunktion rechtfertigen sich aus dem Verständniss der Stelle von selbst. Die bisherigen Lesarten und Interpunktionsweisen verrathen völlige Sach-Unkenntniss und Mangel an Verständniss der Stelle.

1249) Gemini Isagog. c. 1, p. 2 med.: *Οἱ δὲ μεταξὺ χρόνοι τῶν τροπῶν καὶ τῶν ἰσημεριῶν τοῦτον διαιροῦνται τὸν τρόπον· ἀπὸ μὲν ἰσημερίας ἐαρινῆς μέχρι τροπῆς θερινῆς ἡμέραι εἰσὶν ϟδ′ C″* (94½). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος κριόν, ταῦρον, διδύμους, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν τοῦ καρκίνου παραγινόμενος τὴν θερινὴν τροπὴν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ θερινῆς τροπῆς μέχρις ἰσημερίας φθινοπωρινῆς ἡμέραι εἰσὶν ϟβ′ C″* (92½). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος καρκίνον, λέοντα, παρθένον, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν τῶν χηλῶν παραγινόμενος τὴν φθινοπωρινὴν ἰσημερίαν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ ἰσημερίας φθινοπωρινῆς μέχρι τροπῆς χειμερινῆς ἡμέραι εἰσὶν πη′ η′ον* (88⅛). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος χηλάς, σκορπίον, τοξότην, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν παραγενόμενος ὁ ἥλιος τοῦ αἰγόκερω, τὴν χειμερινὴν τροπὴν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ τροπῆς χειμερινῆς μέχρις ἰσημερίας ἐαρινῆς ἡμέραι εἰσὶν ϟ′ η′ον* (90⅛). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος τὰ ἀπολειπόμενα τρία ζώδια, αἰγόκερων, ὑδροχόον, ἰχθύας. αἱ πᾶσαι οὖν ἡμέραι τούτων τῶν τεσσάρων χρόνων συντιθέμεναι ποιοῦσι τξε′ α/δ* (365¼), *ὅσαιπερ ἦσαν αἱ τοῦ ἐνιαυτοῦ.*

1250) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25 infr.: *Ὁ μέντοιγε ἥλιος ἀπὸ δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν φέρεται ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ ..... ὁ γὰρ ἥλιος ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινούμενος, εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζωδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.*

1251) Herodot. II, c. 109: *Πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.*

1252) Vitruv. de architect. l. IX, c. 4, s. 17: Berosus, a Chaldaeorum civitate seu natione progressus in Asiam, etiam disciplinam Chaldaicam patefecit. Ibid. l. IX, c. 7: Chaldaeorum autem inventiones, quas scriptis reliquerunt, ... qui ab ipsa natione Chaldaeorum profluxerunt, ostendunt, primusque Berosus in insula et civitate Co consedit, ibique aperuit disciplinam; postea studens Antipater, itemque Achinapolus.

1253) Vitruv. l. l. l. IX, c. 9 init.: Hemicyclium excavatum ex quadrato ad enclimaque succisum Berosus Chaldaeus dicitur invenisse.

1254) Vitruv. l. l. l. IX, c. 7, s. 2 in fin.

1255) Vitruv. l. l. c. 7, s. 3: gnomonis aequinoctialis umbra, und: solis aequinoctialis radius.

1256) Gemin. Isagog. c. 4, p. 9 supr.; Achill. Tat. Isagog. in Phaenom. c. 25, p. 87 supr.

1257) Vitruv. l. l. l. IX, c. 7, s. 4: solis radius unus hibernus alter aestivus.

1258) Vitruv. l. l. s. 5 in fin. u. s. 7; Vitruv gibt von allen diesen astronomischen Linien natürlich nur zu seinem architektonischen Zwecke Rechenschaft: bei dem Grundrisse (analemma) zur Errichtung eines für einen speciellen Ort, z. B. Rom, bestimmten Gnomon, der als Sonnenuhr dienen soll: Omnium autem figurarum descriptionumque earum effectus unus, uti dies aequinoctialis, brumalisque itemque solstitialis in duodecim partes aequaliter sit divisus.

1259) Plutarch. de plac. phil. II, c. 12; Stob. Ecl. I, p. 502; Galen. hist. philos. c. 12.

1260) Plutarch. l. l. c. 12: *Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λόξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὡς ἰδίαν ἐπίνοιαν σφετερίζεται.* Damit stimmt denn auch die andere Angabe: Plutarch. plac. II, 23: *Πλάτων, Π υ θ α γ ό ρ α ς, Ἀριστοτέλης παρὰ τὴν λ ό ξ ω σ ι ν τ ο ῦ ζ ω δ ι α κ ο ῦ κ ύ κ λ ο υ (τὰς τροπὰς ἡλίου γίγνεσθαί φασι)*; ein Grund, der dem mathematisch-astronomischen Ideenkreise des Pythagoras vollkommen angemessen ist.

1261) *Ἐκ τῶν Ἀνατολίου διάφορα* (handschriftliche Excerpte in Fabric. bibl. gr. l. III, c. 8, p. 277): *Εὔδημος ἱστορεῖ ἐν ταῖς ἀστρολογίαις ..... ὅτι οἱ ἀπλανεῖς κινοῦνται περὶ τὸν διὰ τῶν πόλων ἄξονα μένοντα, οἱ δὲ πλανώμενοι περὶ τὸν τοῦ ζωδιακοῦ πρὸς ὀρθὰς ὄντα ἄξονα· ἀπέχειν (δὲ) ἀλλήλων τὸν τῶν ἀπλανῶν καὶ (τὸν) τῶν πλανωμένων ἄξονα πεντεκαιδεκαγώνου πλευρὸν, τοῦτ᾽ ἔστι μοίρας εἰκοσιτέσσαρας* (24 Grade).

1262) Gemin. Isagog. c. 10, p. 26 supr.

1263) Vitruv. de archit. l. IX, c. 1, s. 5 et 6.

1264) Gemin. Isagog. c. 7.

1265) Diog. Laert. VIII, s. 27, berichtet nach Alexand. Polyhistor als Lehre des Pyth. *τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ᾽ ἡλίου.* Dass der Mond fremdes Licht wiederstrahle, besagt offenbar auch die von Pythagoras überlieferte Lehre (Plutarch. plac. II, 15 in fin.; Stob. Ecl. I, c. 27 p. 552) *Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς σῶμα σελήνης.*

1266) Gemin. Isagog. c. 8.

1267) Gemin. l. l. c. 9.

1268) Stob. Ecl. phys. I, c. 26, p. 526: *Οἱ Πυθαγόρειοι σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον, ἔ κ λ ε ι ψ ι ν δὲ γίγνεσθαι (τοῦ ἡλίου), σελήνης*

αὐτὸν ὑπερχομένης. Damit stimmt denn auch Idem l. l. I, c. 27, p. 558: *Τῶν Πυθαγορείων τινὲς, κατὰ τὴν Ἀριστοτελικὴν ἱστορίαν καὶ τοῦ Φιλίππου τοῦ Ὀπουντίου ἀπόφασιν, ἀντιφράξει, τότε μὲν τῆς γῆς τότε δὲ ἀντίχθονος:* was ganz auf Eins hinausläuft, da *γῆ* und *ἀντίχθων* nur die beiden einander entgegengesetzten Hälften der Einen Erdkugel sind. Ebenso Plutarch. plac. II, c. 29; Galen. c. 15.

1269) Die genauere Periode, aus welcher die Chaldäer schon die mittlere Bewegung des Mondes gefunden hatten, umfasst 669 Mondsmonate, von welcher also die im Texte angegebene, und für praktische Zwecke hinreichende Periode von 223 Monaten nur das Drittel ist; siehe Gemini Isagog. c. 15. Die Kallippische Kalender-Periode beträgt bekanntlich 235 Monate oder 19 Jahre. Dass aber die Aufstellung solcher Cyklen, — mit denen sich ja die älteste Astronomie vorzugsweise beschäftigte, weil sie sich unmittelbar aus einer länger fortgesetzten Beobachtung der Himmels-Erscheinungen von selbst ergeben, — des Pythagoras Gesichtskreis keineswegs überstieg, erhellt aus einer Nachricht bei Stobaeus, welche dem P y t h a g o r a s einen später von Oenopides weiter ausgebildeten Cyklus von 60 oder (nach Plut. plac. II, 32) von 59 Jahren beilegt. Dieser wäre dann ohngefähr, nur weniger genau, derselbe wie der eben erwähnte chaldäische von 669 Monaten oder 57 Jahren. Nur die fragmentarische Ueberlieferung in einem dem grösseren Publikum ohnehin fernerstehenden Ideenkreise verursacht offenbar das Dunkel, das auch über diesem Theile der pythagoreischen Lehre liegt.

1270) Gemin. Isagog. c. 7 vers. fin.; p 24 med.

1271) Stob. Ecl. I, 514: *Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γήινον, περιέχοντα ἀέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.* Vgl. Plutarch. plac. II, 13, 8; Galen. c. 13.

1272) Plutarch. plac. II, 30: *Οἱ Πυθαγόρειοι γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν, μείζοσι ζώοις καὶ φυτοῖς καλλίοσιν.* Ebenso Galen. 15 und ähnlich Stob. ecl. I, p. 562. Dass dies die Ansicht nicht blos einzelner Pythagoreer war, wie sich Stobaeus ausdrückt, sondern der älteren pythagoreischen Schule und des Pythagoras selbst, erhellt aus dem orphischen Gedichte, in dessen Versen sie sich erhalten hat; vgl. Note 1052.

1273) Diog. Laert. VIII, 14: *Πρῶτόν τε (Πυθαγόραν) ἕσπερον καὶ φωσφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης.* Dies erklärt also desselben Diog. Laert. Stelle IX, 3. Eben so bestimmt Plinius (Hist. nat. II, 6): Praeveniens quippe et ante matutinum exoriens (Venus) Luciferi nomen accipit, contra ab occasu refulgens nuncupatur Vesper, quam naturam ejus Pythagoras Samius primus deprehendit.

1274) Plin. Hist. nat. II, 20; Achill. Tat. ad Arat. c. 17; Aristot. de Coel. II, 9; Censorin. de Die nat. 13; Macrob. in somn. Scip. II, 1—4.

1275) Plin. hist. nat. II, c. 19 sq.: Intervalla quoque siderum a terra multi indagare tentaverunt. Pythagoras, vir sagacis animi, a terra ad Lunam centum viginti sex millia stadiorum esse collegit. Ab ea usque ad Solem duplum (et dimidium, wie aus des Plinius eigener Angabe sogleich erhellen wird). Inde ad duodecim signa triplicatum. Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra Luna. Ab ea ad Mercurium spatii ejus dimidium; et ab eo ad Venerem fere tantundem. A qua ad Solem sesquiplum; a Sole ad Martem, tonum, id est quantum ad Lunam a terra. Ab eo usque Jovem dimidium, et ab eo ad Saturnum dimidium et inde sesquiplum ad Signiferum. Ita septem tonos effici, quam diapasôn harmoniam vocant, hoc est universitatis concentum. In ea Saturnum Dorio moveri phthongo, Jovem Phrygio, et in reliquis similia, jucunda magis quam necessaria subtilitate.

1276) Gemin. Isagog. c. 1, p. 3 supr.; Plut. plac. II, 32; Stob. Ecl. I, p. 263; Cic. de nat. Deor. II, 20.

1277) Gemin. Isagog. c. 10, p. 26 vers. fin.

1278) Gemin. Isagog. c. 1, p. 2 infr.: *Ἐπιζητεῖται οὖν ἐν τούτοις, πῶς, ἴσων ὄντων τῶν τεσσάρων μορίων τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ὁ ἥλιος ἰσαχῶς κινούμενος διὰ παντὸς, ἐν ἀνίσοις χρόνοις διαπορεύεται τὰς ἴσας περιφερείας. ὑπόκειται γὰρ πρὸς ὅλην τὴν ἀστρολογίαν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανητὰς ἰσοταχῶς καὶ ἐγκυκλίως καὶ ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινεῖσθαι. οἱ γὰρ Πυθαγόρειοι, πρῶτοι προσελθόντες ταῖς τοιαύταις ζητήσεσιν, ὑπέθεντο ἐγκυκλίους καὶ ὁμαλὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν έ πλανητῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις· τὴν γὰρ τοιαύτην ἀταξίαν οὐ προσεδέξαντο πρὸς τὰ θεῖα καὶ αἰώνια, ὡς ποτὲ μὲν τάχιον κινεῖσθαι, ποτὲ δὲ βράδιον, ποτὲ δὲ ἑστηκέναι, οὓς δὴ καὶ καλοῦσι στηριγμοὺς ἐπὶ τῶν έ πλανητῶν*

ἀστέρων. Οὐδὲ γὰρ περὶ ἄνθρωπον κόσμιον καὶ τεταγμένον ἐν ταῖς πορείαις τὴν τοιαύτην ἀνωμαλίαν τῆς κινήσεως προςεδέξατο ἄν τις· περὶ δὲ τὴν ἄφθαρτον φύσιν τῶν ἀστέρων οὐδεμίαν δυνατὸν αἰτίαν προσαχθῆναι ταχυτῆτος ἢ βραδυτῆτος. δι' ἥντινα αἰτίαν προέτειναν (οἱ Πυθαγόρειοι) οὕτω, πῶς ἂν δι' ἐγκυκλίων καὶ ὁμαλῶν κινήσεων ἀποδοθείη τὰ φαινόμενα.

1279) Gemin. Isagog. c. 1, p. 3 med.: *Εἰ μὲν οὖν ὁ ἥλιος ἐκινεῖτο ἐπὶ τῶν κατηστερισμένων ζωδίων, πάντως ἂν ἐγίνοντο οἱ μεταξὺ τῶν τροπῶν καὶ τῶν ἰσημεριῶν χρόνοι ἴσοι ἀλλήλοις, τὰς γὰρ ἴσας περιφερείας, ἰσοταχῶς κινούμενος, ὤφειλεν ἐν ἴσοις διανύειν χρόνοις. νυνὶ δὲ κατώτερον φέρεται ὁ ἥλιος, καὶ ἐπὶ ἐκκέντρου κύκλου κινεῖται· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ κέντρον ἐστὶ τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου καὶ τοῦ ζωδιακοῦ, ἀλλ' ἐφ' ἓν μέρος παρῆκται ἡ τοῦ ἡλίου σφαῖρα· διὰ δὲ τὴν τοιαύτην θέσιν εἰς τέσσαρα μέρη ἄνισα διαιρεῖται ὁ ἡλιακὸς δρόμος· ὅθεν εὐλόγως ὁ ἥλιος ἰσοταχῶς κινούμενος ἐπὶ τοῦ ἰδίου κύκλου, τὰς ἀνίσους περιφερείας ἐν ἀνίσοις χρόνοις διέρχεται, καὶ τὴν μὲν μεγίστην ἐν μεγίστῳ, τὴν δὲ ἐλαχίστην ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ διαπορεύεται.* Und nun gibt Geminus diese einzelnen, in ungleichen Zeiten durchlaufenen, ungleichen Theile des Thierkreises genauer an.

1280) Aristotel. de Mundo, c. 2, med.: *Τῶνγε μὴν ἐμπεριεχομένων ἄστρων τὰ μὲν ἀπλανῆ τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφονται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἕδρας. τὰ δὲ πλανητὰ ὄντα οὔτε τοῖς προτέροις ὁμοταχῶς κινεῖσθαι πέφυκεν, οὔτε ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐν ἑτέροις καὶ ἑτέροις κύκλοις, ὥστε αὐτῶν τὸ μὲν προςγειότερον εἶναι, τὸ δὲ ἀνώτερον.* Idem de Coel. II, c. 8, wo die Existenz von Sphären, an welchen die Himmelskörper befestigt sind, als Etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt, und durch eine Reihe von Schlüssen als absolut nothwendig bewiesen wird: es bleibe nur übrig anzunehmen (*λείπεται*): *τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν, καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι, μόνως γὰρ ἂν οὕτως οὐδὲν ἄλογον συμβαίνει.* Es ist dies nur einer von den unzähligen Fällen, wo Irrthümer von den Denkern mit völliger Sicherheit als Wahrheiten aufgestellt werden. Und nicht blos ein grosser Theil des antiken, sondern, wie sich von selbst begreift, auch des heutigen Ideenkreises, zerfliesst auf diese Weise in Trug und Wahn.

1281) Dies sind die Grundzüge dieser Hypothese, wie sie in ihrer vollkommenen Ausbildung bei Ptolemäus in seinem Almagest

(l. IX — XIII) vorkommt. Dass sie bei den älteren Pythagoreern natürlich noch nicht so klar ausgearbeitet und entwickelt war, versteht sich von selbst. Da sie aber bei Eudoxus, dem Zeitgenossen Platos, schon sehr ausgebildet, bei Kallippus und Aristoteles aber schon in höchster Verkünstelung vorkommt, so verlangt es der historische Entwicklungs-Gang, dass die Hypothese in der pythagoreischen Schule selbst schon in ihren wesentlichen Theilen vorhanden gewesen sei.

1282) S. die Auseinandersetzung des Aristoteles in seiner Metaphysik (l. XII, c. 8, s. 9 — 19 ed. Schwegl.) und den Kommentar des Simplicius zu diesem Abschnitte fol. 120 — 124.

1283) Bei Euclid in seiner Optik: von Theorem 52 — 58 (Euclid. Optic. ed. Gregor. p. 640 und 641; Schneider Eclog. physic. p. 390). Die einfachsten Grundlehren von der scheinbaren und übertragenen Bewegung sind in diesen wenigen Sätzen so überraschend ausgesprochen, dass schon Kepler in seinen Paralipom. p. 332 sq. (Schneider's Eclog. phys. 2. Bd. Noten, p. 223) die Bemerkung macht: die Propositionen 52 — 58 dienten alle zur Begründung des Kopernikanischen Systems, welches Euclid als Pythagoreer angenommen habe. Die nämliche Bemerkung drängt sich auch Delambre auf (in seiner Geschichte der alten Astronomie p. 60): Cette proposition assez inutile à l'Astronomie de ce tems, trouve son application, quand on fait mouvoir la terre. Aber gerade desshalb hätte der grosse Akademiker schliessen sollen, dass derjenige, der solche Sätze aufstellte, schon ein astronomisches System gekannt haben müsse, das der Erde Bewegung zuschrieb; wie wir diese Annahme schon von Mitgliedern der ältesten pythagoreischen Schule, unmittelbaren Schülern des Pythagoras, auch wirklich berichtet finden.

1284) Aristotel. de Coel. II, 13 init.: *Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων* (*τὴν γῆν*)· *ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον* (das im Welt-Centrum befindliche Feuer) *νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν*; was Simplic. in seinem Kommentar zu dieser Stelle (f. 124 infr.) genauer so ausdrückt: *τὴν δὲ γῆν, ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν*. Wenn auch die Ausdrucksweise des Aristoteles ungenau und schief ist, und be-

zweifeln lässt, ob er die von ihm vorgetragene Ansicht richtig verstanden habe, so bezeichnen doch die Worte: *νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν*, die Achsendrehung der Erde so zwingend, dass an der Richtigkeit der Auffassung, wie Simplicius sie gibt, gar nicht gezweifelt werden kann. Sollte, was sehr wohl möglich ist, Aristoteles die von ihm berichtete Ansicht, weil sie ihm vollkommen fremd war und in seinen Ideenkreis nicht passte, wirklich unrichtig aufgefasst haben, so erhalten die Worte *νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν* ein um so grösseres Gewicht, weil sie dann um so mehr nur dem von Aristoteles excerpirten Pythagoreer angehören können.

1285) Plutarch. plac. II, 24: *Ἀρίσταρχος τὸν ἥλιον ἵστησι μετὰ τῶν ἀπλανῶν, τὴν δὲ γῆν κινεῖ περὶ τὸν ἡλιακὸν κύκλον, καὶ κατὰ τὰς ταύτης (τῆς γῆς) ἐγκλίσεις σκιάζεσθαι τὸν δίσκον.* Diese letztere Erklärung der Sonnen-Finsternisse ist kein Muster von klarer Auffassung; das Wesentliche aber, das Verhältniss der Erde zur Sonne, ist vollkommen deutlich ausgedrückt und bietet gar keiner Bezweiflung Raum. Dieser Angabe Plutarch's steht aber die weit gewichtigere Aussage des Archimedes zur Seite (in Arenario, init., ed. Basil. Hervag. p. 120): *Ἀρίσταρχος ὁ Σάμιος .... ὑποτίθεται, τὰ μὲν ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τὸν ἅλιον μένειν ἀκίνητον, τὰν δὲ γᾶν περιφέρεσθαι περὶ τὸν ἅλιον κατὰ κύκλου περιφέρειαν, ὅς (ὁ ἥλιος) ἐστιν ἐν μέσῳ τῷ δρόμῳ κείμενος, τὰν δὲ τῶν ἀπλανῶν ἄστρων σφαῖραν περὶ τὸ αὐτὸ κέντρον τῷ ἁλίῳ κειμέναν.* Dies ist also ganz ohne allen Widerspruch das Kopernikanische Welt-System; die Erde bewegt sich in einem Kreise um die Sonne, und die Sonne selbst liegt im Mittelpunkte der Weltkugel, der Fixsternsphäre, welche selber unbeweglich ist (*τὰ μὲν ἀπλανῆ τῶν ἄστρων μένειν ἀκίνητα*), und somit die Achsendrehung der Erde voraussetzt, welche Archimedes nicht weiter berührt, weil sie für seinen Zweck ausserwesentlich ist.

1286) Cic. Academ. prior. l. II, c. 39, s. 123: Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, coelum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia s t a r e censet, n e q u e p r a e t e r t e r r a m r e m u l l a m i n m u n d o m o v e r i: q u a e q u u m c i r c u m a x e m s e s u m m a c e l e r i t a t e c o n v e r t a t e t t o r q u e a t, e a d e m e f f i c i o m n i a, q u a s i s t a n t e t e r r a c o e l u m m o v e r e t u r. Diogen. Laert. l. VIII, c. 7, s. 85: *Καὶ τὴν γῆν κινεῖσθαι κατὰ κύκλον, πρῶτον εἰπεῖν (Φιλόλαον)· οἱ δὲ Ἱκέταν Συρακούσιόν φασιν.* Plutarch plac. III, 13, 2: *Φιλόλαος κύκλῳ περιφέρεσθαι (τὴν γῆν) περὶ τὸ πῦρ* (das Central-

feuer) *κατὰ κύκλον λοξοῦ;* also eine Achsendrehung um das Centralfeuer, und zwar in einem schiefen Kreise, offenbar wegen der schiefen Stellung des Erd- und Himmelspoles in unserer sphaera obliqua; denn was sonst ein schiefer Kreis bezeichnen sollte, lässt sich nicht absehen. Plut. plac. III, 13: *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς* (mit Orts-Veränderung, wie Aristarch), *τρόχου δὲ δίκην ἐνζωνισμένην ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον;* hier ist also der Begriff mit aller Schärfe und Deutlichkeit bezeichnet.

1287) Plutarch. plac. IV, 14, s. 3: *Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀνακλάσεις τῆς ὄψεως (τὰς κατοπτρικὰς ἐμφάσεις γίγνεσθαί φασι)· φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταγμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκὸν* (Spiegel), *στείχουσαν δὲ πυκνῷ καὶ λείῳ πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτήν, ὅμοιόν τι πάσχουσαν τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ.* Diese Erklärungsweise, fügt dann Plutarch hinzu, findet ihre Anwendung auf die Theorie des Sehens überhaupt: *δύναταί τις τούτοις χρῆσθαι ἐπὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν.* Unter dieser Aufschrift: *περὶ ὁράσεως, ἢ πῶς ὁρῶμεν,* finden wir denn auch in der That dieselbe Theorie von einem zwischen Empedokles und Plato stehenden Hipparch, also dem bekannten Pythagoreer, vorgetragen, und derselbe Bericht findet sich zugleich bei Nemesius de natura hominis c. 7, p. 138 sq. etwas ausführlicher, in dem von Plutarch vorgetragenen Satze ganz übereinstimmend (pl. IV, 13): *Ἵππαρχος ἀκτῖνάς φησιν ἀφ' ἑκατέρου τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινομένας τοῖς πέρασιν αὐτῶν, οἷον χειρῶν ἐπαφαῖς περικαθαπτούσαις τοῖς ἐκτὸς σώμασι τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀποδιδόναι.* Nun fährt der Bericht bei Nemesius fort: *Οἱ δὲ γεωμέτραι κώνους τινὰς ἀναγράφουσιν ἐκ τῆς συνεμπτώσεως τῶν ἀκτίνων γινομένους τῶν ἐκπεμπομένων διὰ τῶν ὀφθαλμῶν· πέμπειν γὰρ ἀκτῖνας τὸν μὲν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐπὶ τὰ ἀριστερά, τὸν δὲ ἀριστερὸν ἐπὶ τὰ δεξιά, ἀπὸ δὲ τῆς συνεμπτώσεως αὐτῶν ἀποτελεῖσθαι κῶνον.* Man sieht, es ist eine und dieselbe Theorie, welche in sämmtlichen Stellen vorgetragen wird, und zwar in vollkommen klarer und verständlicher Weise. Ueber die Sache selbst kann also gar kein Zweifel bestehen.

1288) Euclid. Optic. Introduct. (ed. Gregor. p. 601 sq.) werden erst die allgemeinsten Grundansichten aufgestellt: dass die Lichtstrahlen in geraden Linien gehen, dass die Sehstrahlen einen

Kegel bilden, dessen Spitze das Auge und dessen Basis das Sehobjekt ist etc. Unter diesen allgemeinen Sätzen findet sich nun auch eine ausführlichere Widerlegung der Ansicht, das das Sehen durch von den Dingen ausgehende und in das Auge einfallende Lichtstrahlen geschehe, und im Gegensatze davon, dass die Sehstrahlen von dem Auge ausströmen (p. 603): *ἐπὶ τῆς ὁράσεως οὖν, εἴπερ ἔξωθεν αὐτῇ προςέπιπτε τὰ κινήσοντα αὐτὴν σώματα, καὶ μὴ αὐτὴ ἐξαπέστελλέ τι ἀφ᾽ ἑαυτῆς, ἔδει τὴν κατασκευὴν αὐτῆς κοίλην καὶ εὔθετον πρὸς ὑποδοχὴν τῶν προςπιπτόντων σωμάτων εἶναι· νυνὶ δὲ θεωρεῖται τοῦτο μὴ οὕτως ἔχον, ἀλλὰ μᾶλλον σφαιροειδὴς οὖσα θεωρεῖται ἡ ὅρασις· πρὸς οὖν τὸ πιστὸν εἶναι κατὰ τὸ παρὸν, τὰ ἀκτῖνας εἶναι τὰς ἐκχεομένας καὶ κινούσας τὸ ὁρατικὸν πάθος.*

1289) Euclid. Optic. Introduct. p. 603 infr. u. 604.

1290) Eucl. l. l. theor. 25.

1291) Eucl. l. l. theor. 49.

1292) Eucl. l. l. theoremat. 52—58.

1293) Plut. plac. IV, 13, init.

1294) Plut. l. l. in fin.

1295) Euclid. Phaenom. theorem. 1, p. 552, ed. Gregor.

1296) Plutarch. plac. III, 14.

1297) Diog. Laert. VIII, 25, in den Auszügen des Alexand. Polyhistor aus pythagoreischen Quellen (*εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν*): *γενέσθαι κόσμον ἔμψυχον, νοερὸν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν, καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην.*

1298) Euclid. Phaenom. p. 562 ed. Gregor. theorem. 1: *Ἡ γῆ ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ ἐστὶ, καὶ κέντρου τάξιν ἐπέχει πρὸς τον κόσμον.*

1299) Euclid. Phaenom. introd. p. 557 init. ed. Gregor.: *Ὁρᾶται τὰ ἀπλανῆ ἄστρα ἔκ τε τοῦ αὐτοῦ τόπου ἀνατέλλοντα καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον δυόμενα, καὶ τὰ ἅμα ἀνατέλλοντα ἀεὶ ἅμα ἀνατέλλοντα καὶ τὰ ἅμα δυόμενα ἀεὶ ἅμα δυόμενα, καὶ ἐν τῇ ἀπ᾽ ἀνατολῆς ἐπὶ δύσιν φορᾷ τὰ πρὸς ἄλληλα διαστήματα τὰ αὐτὰ ἔχοντα· τοῦτο δὲ γίγνεται ἐπὶ τῶν ἐγκύκλιον φορὰν φερομένων μόνον, ἐπὰν ἡ ὄψις πάντῃ τῆς περιφερείας ἴσον ἀπέχῃ, ὡς ἐν τοῖς ὀπτικοῖς δείκνυται.*

1300) Aristot. de coelo II, 13, fährt nach der in Note 1284 angeführten Stelle unmittelbar fort: *Ἔτι δ᾽ ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν.* Simplic. in

seinem Kommentar zu dieser Stelle (fol. 124 infr.) gibt folgende Paraphrase: *Οἱ Πυθαγόρειοι ..... ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναί φασι, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαί φασι, γῆν οὖσαν καὶ αὐτὴν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι· μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε, φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον· τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα.* Ganz dasselbe wird auch als Lehre des Philolaos berichtet: Plut. plac. III, 11: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον· τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἑστίαν· δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα· τρίτην δὲ, ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ.* In allen diesen Angaben ist also durchaus Nichts, was der Ansicht widerspräche: dass die der Erde beigelegte Kreisbewegung um das Centralfeuer eine Achsendrehung sei, und dass demgemäss die mit der Erde um das Centralfeuer zugleich sich herumdrehende Gegen-Erde nothwendig die unserem Theile der Erdkugel, der von uns bewohnten Erdoberfläche, entgegengesetzte Hälfte der hohlen Erdkugel sei. Diese dem gesunden Menschen-Verstande so naturgemäss und selbstverständlich erscheinende Auffassungsweise wird nun auch noch durch die ausdrückliche Angabe bestätigt, dass Hiketas, der, wie wir in Note 1286 sahen, nach Theophrast und Cicero die Achsendrehung der Erde mit vollkommen klaren und unbezweifelbaren Worten lehrt, und zwar ausdrücklich um durch sie die tägliche Kreisbewegung sowohl des Himmelsgewölbes mit seinen Fixsternen, als auch den täglichen Kreislauf von Sonne, Mond und Planeten als eine blos scheinbare, durch die Achsendrehung der Erde hervorgebrachte zu erklären, — dass demungeachtet auch Hiketas von einer Erde und Gegen-Erde redet (Plutarch. plac. III, 9: *Ἱκέτης ὁ Πυθαγόρειος δύο (ἀπεφήνατο), ταύτην (τὴν γῆν) καὶ τὴν ἀντίχθονα.* Bei ihm kann also die Auffassung von Erde und Gegen-Erde, als den beiden Hälften einer und derselben Erdkugel, gar nicht in Zweifel gezogen werden, Hiketas aber war offenbar Astronom, und seine Auffassung von Erde und Gegen-Erde war die der Sachkenner; dieselben bei denen wir auch die Lehre von der Achsendrehung der Erde und ihrer Stellung im Mittelpunkte der Welt vor-

finden. Aber, wie Aristoteles sagt (l. l. de Coelo II, 13, s 4), waren nicht alle Pythagoreer dieser Meinung, sondern es gab unter ihnen wirklich entgegengesetzte Ansichten, sowohl über den Ort, den die Erde im Weltraum einnimmt, ob in oder ausser dem Centrum befindlich, als auch über ihre Bewegung oder Nichtbewegung: *Περὶ μὲν οὖν τοῦ τόπου τῆς γῆς… .., ὁμοίως δὲ καὶ περὶ μονῆς καὶ κινήσεως, οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον πάντες ὑπολαμβάνουσιν. Ἀλλ' ἔνιοι* (statt ὅσοι) *μὲν μηδὲ ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι φασιν αὐτήν, κινεῖσθαι δὲ κύκλῳ περὶ τὸ μέσον· οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα, καθάπερ εἴπομεν πρότερον.* Es gab also zwei entgegengesetzte astronomische Ansichten in der pythagoreischen Schule. Nach den Einen nahm die Erde selbst das Centrum der Welt ein, nach den Anderen das Centralfeuer. Die Einen liessen die Erde unbeweglich ruhen, hielten also die 24stündige Umdrehung des Himmelsgewölbes für wirklich; die Anderen legten der Erde sammt der Gegenerde Bewegung, und zwar Achsendrehung um das Weltcentrum, bei, und betrachteten folglich die Umdrehung des Himmelsgewölbes als eine blos scheinbare, übertragene Bewegung. Diese Stelle des Aristoteles bestätigt also unsere bisher gegebene Darstellung auf das Vollständigste. Nun fährt aber Aristoteles weiter fort: *ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς·* (also auch die Annahme von dunkeln und uns unsichtbaren Sternen der neueren Astronomie ist nicht neu!) *διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους, ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασι, τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτήν, ἀλλ' οὐ μόνην τὴν γῆν· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ γῆ κέντρον, ἀλλ' ἀπέχει τὸ ἡμισφαίριον* (sic) *αὐτῆς ὅλον, οὐθὲν κωλύειν οἴονται τὰ φαινόμενα συμβαίνειν ὁμοίως μὴ κατοικοῦσιν ἡμῖν ἐπὶ τοῦ κέντρου.* Dieser Nachricht zufolge hätten also Andere eine wirkliche Excentricität der Erde, und die selbstständige Existenz sogar mehrerer Gegenerden angenommen, und müssten, falls sie auch ein Centralfeuer angenommen hätten, was uns nicht berichtet wird, dieses im Mittelpunkte der Welt frei schwebend gedacht haben, wie dies die Neueren thun. Diese Annahme erscheint aber als so phantastisch und rein willkührlich, mit den wirklich sichtbaren Himmels-Erscheinungen, insbesondere mit der 24stündigen Umdrehung des Himmels, und der Beleuchtung der Erde durch die Sonne, so ganz unvereinbar, dass man an der Richtigkeit der Ueberlieferung zweifeln und auf irgend ein Missverständniss schliessen muss. Die Meinung der

Neueren wenigstens: als ob ein Theil der Pythagoreer angenommen habe, dass von einem solchen frei schwebenden Centralfeuer die Sonne ihr Licht erhalte, wie dies Böckh in seinem Philolaos p. 124 sqq. darzuthun sich bemüht, ist nichts als eine aus unrichtigen Prämissen gefolgerte, unbegründete Annahme, die, wie wir sehen werden, auch nicht in einer einzigen von den Stellen enthalten ist, in denen man sie zu finden glaubt.

1301) Diog. Laert. VIII, s. 25: *καὶ αὐτὴν (τὴν γῆν) σφαιροειδῆ, καὶ περιοικουμένην (ἀπεφήνατο)· εἶναι δὲ καὶ Ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω.*

1302) Varro de ling. lat. l. IV, p. 13: Omnis natura in coelum et terram divisa est, sic coelum in regiones, terra in Asiam et Europam .... quarum imaginem ex aere Pythagoras Tarenti fecit. Marcianus Capella l. I, p. 197: Terrae regionum habitus prodidit doctissimus Pythagoras.

1303) Dicaearch bei Porphyr. V. P. s. 56: *Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.* Der Name hatte also allerdings eine weitere Bedeutung als der Name *Πυθαγορικοί. Οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι*, sagt daher Aristoteles de coelo II, 13 und sonst.

1304) Plutarch plac. I, c. 7, s. 14: *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθὸν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα, δαίμονα καὶ τὸ κακὸν, περὶ ἥν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος· ἔστι δὲ καὶ ὁρατὸς ὁ κόσμος.* Eben so Stob. Eclog. I, p. 58; Euseb. praep. ev. XIV, 15, b.: Galen. c. 8, p. 251; Orig. philosoph. p. 6; Epiphan. haeres. p. 1087. Die ersten beiden Urwesen aus der Tetraktys: der Urgeist, der Aether, die Monas, — und die Materie, die ungeschiedene Dyas, wie Plutarch (plac. I, c. 3, s. 14 sq.) und Stobaeus (Eclog. I, p. 300) sie anderwärts in Verbindung mit der Zahlenlehre aufstellen, werden also hier mit den zoroastrischen entgegengesetzen Principien: dem guten und dem bösen, Gott und dem Dämon, Ormuzd und Ariman, geradezu identificirt, und die vor und über den entgegengesetzten Principien, der angeblichen Monas und Dyas, stehende zoroastrische Urgottheit: die räumliche und zeitliche Unendlichkeit, fällt somit ganz weg.

1305) a. Aristot. metaph. I, c. 5, s. 9: *Ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας*

πέρας καὶ ἄπειρον,
περιττὸν καὶ ἄρτιον,
ἓν καὶ πλῆθος,
δεξιὸν καὶ ἀριστερόν,
ἄῤῥεν καὶ θῆλυ,
ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον,
εὐθὺ καὶ καμπύλον,
φῶς καὶ σκότος,
ἀγαθὸν καὶ κακόν,
τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.

Damit man sich aber bei diesen aus allen möglichen Disciplinen hergeholten Gegensätzen wirklich Etwas denken könne, was selbst den Kommentatoren dieser Stelle nicht ganz leicht fällt, so wird es gut sein, diese Gegensätze etwas genauer durchzugehen.

Der erste dieser Gegensätze bezeichnet das Verhältniss der Gottheit zur Welt. Denn *πέρας*, das Endliche, ist die Welt; *καὶ ἄπειρον*, das Unendliche, ist die Gottheit. *περιττὸν* (das Ungerade) *καὶ ἄρτιον* (das Gerade) bezeichnet, wie wir gesehen haben, den Unterschied der beiden grossen Hauptmassen der Zahlen, der bei der Formel für die rationalen Seiten der rechtwinkligen Dreiecke, und für die ganze daran geknüpfte pythagoreische Zahlentheorie so wichtig ist. *ἕν*, das Eine, ist die Urgottheit und insbesondere der schöpferische Urgeist, *καὶ πλῆθος*, die Menge, die Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge. *ἄρρεν καὶ θῆλυ*, das Männliche, Aktive; und Weibliche, Leidende, Passive, bezeichnet den uns bekannten Unterschied in den göttlichen Urwesen, wie z. B. dem männlichen, rein aktiven Urgeiste, der Monas, und der passiven, die Einflüsse des bildenden Urgeistes erleidenden Materie. *δεξιὸν καὶ ἀριστερόν*, das Rechte und Linke, bezeichnet den rechten und linken Theil der Welt, den Osten und Westen, wenn man sich mit dem Gesicht nach Norden, nach dem Polarsterne kehrt; die uns bekannte pythagoreische Orientirung bei der Himmelsbeobachtung. *ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον*, das Ruhende und Bewegte, bezeichnet jenen wichtigen, bei der Darstellung der pythagoreischen Astronomie besprochenen Gegensatz zwischen Himmel und Erde, den Streitpunkt über die wirkliche oder scheinbare Bewegung des Himmelsgewölbes, wonach entweder die Erde ruht und der Himmel sich bewegt, oder der Himmel unbeweglich und ruhend ist, und dagegen die Erde sich bewegt und

rotirt. *εὐθὺ καὶ καμπύλον*, das Gerad- und Krummlinige, bezeichnet den bekannten geometrischen Gegensatz, der z. B. bei Bestimmung des Verhältnisses zwischen Peripherie und Durchmesser des Kreises von so grosser Wichtigkeit ist. *φῶς καὶ σκότος* sind die ebenfalls bekannten Gegensätze des bei der Weltschöpfung erst entstandenen Lichtes und des Urdunkels, der ewigen, unerschaffenen Finsterniss, als eines der göttlichen Urwesen, und zugleich Gegensätze aus der pythagoreischen Physik, nach welcher die Ordnung in der Welt aus dem Gleichgewichte dieser Gegensätze des Lichtes und der Finsterniss, der Hitze und der Kälte, der Trockenheit und der Nässe u. s. w. besteht (Diog. Laert. VIII, 26 nach den Auszügen des Alexand. Polyhistor.); hier sind beide Gegensätze offenbar identificirt mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien des Lichtes und der Finsterniss, des Ormuzd und Ariman. *ἀγαθὸν καὶ κακόν*, der Grund-Gegensatz des Moral-Gebietes, steht hier offenbar als Gleichstellung zu den zoroastrischen Principien. *τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* ist der in der pythagoreischen Zahlentheorie zur Auffindung der rationalen Seiten des rechtwinkligen Dreiecks so wichtige Unterschied der reinen Quadratzahlen, der *ταυτομήκεις*, und der aus den unmittelbar auf einander folgenden Geraden und Ungeraden gebildeten Flächenzahlen (siehe den Text p. 550). Die Gegensätze des *ἄπειρον καὶ πέρας*, des *ἓν καὶ πλῆθος*, *ἄῤῥεν καὶ θῆλυ* sind Begriffe aus der Gotteslehre und Kosmogonie; die des *δεξιὸν καὶ ἀριστερόν*, des *ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον* sind aus der Astronomie; die des *εὐθὺ καὶ καμπύλον* aus der Geometrie; die des *περιττὸν καὶ ἄρτιον*, und des *τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* sind aus der Zahlentheorie; die des *φῶς καὶ σκότος* aus der Kosmogonie und Physik; die des *ἀγαθὸν καὶ κακὸν* endlich aus der Moral. Aus dieser Nachweisung erhellt also unwiderleglich, was schon der gesunde Menschenverstand hätte an die Hand geben sollen, dass die unter einer *συστοιχία* stehenden Begriffe auch nicht das Mindeste mit einander gemein haben, und dass es geradezu hirnverbrannt ist, das Begrenzte und das Ungradzahlige und das Eine und das Rechtsliegende und das Männliche und das Ruhende, das Geradlinige, und das Licht und das Gute und das Quadrat, als Bezeichnungen einer und derselben Kategorie, etwa des guten Principes zu betrachten, und sodann das Unendliche und das Geradzahlige und das Mannichfaltige und das Linksliegende und das Weibliche und das Bewegte und das Krummlinige und die Finsterniss und das Böse und das

Gerademal-Ungerade als die Bezeichnung einer und derselben entgegengesetzten Kategorie, etwa des bösen Principes.

b. Dass aber diese sogenannte Kategorientafel, zur Nachweisung einer Annahme von entgegengesetzten dualistischen Principien auch in der ächt-pythagoreischen Lehre, von Pythagoreern, d. h. von Anhängern und Lehrverwandten der krotonischen Aerzteschule, also von eigentlichen zoroastrischen Dualistikern ausging, bezeugt Aristoteles in der eben angeführten Stelle (Methaphys. I, c. 5, s. 10) ausdrücklich, indem er diese Pythagoreer mit dem krotonischen Arzte Alkmäon, dem Zeitgenossen des Pythagoras, und Darsteller des ersten dualistisch physiologischen Systemes, zusammenstellt, und sie durch die Alternative, dass entweder Alkmäon seinen Dualismus von ihnen, oder sie den ihrigen von Alkmäon entlehnt hätten, für unmittelbare Zeitgenossen desselben erklärt. (Der letzte Theil der Alternative ist nun auch wirklich richtig; es können nur Anhänger des Hippasos, des Hauptes der eigentlichen Pythagoreer, gemeint sein). Nach Anführung der sogenannten Kategorientafel fährt nämlich Aristoteles fort: *Ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον. Καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας· οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας, ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν, μέλαν. Οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο. Παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτόν ἐστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων.*

1306) Plutarch. quaest. rom. 102. Nach Aristot. Eth. Nicom. II, 5, (1106, b. 29); ibid. I, 4 (1196, b 5); Metaph. XIV, 6 (1093, b. 11), waren es hauptsächlich, wie es scheint, pythagorisirende Platoniker.

1307) Syrian. ad Metaphys. XIV, 1 ed. Brand. p. 325: *Ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος, τὸν Θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, ... καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν ἀρχαένᾳον* (*ἀρχαένᾳον* ist emendirt statt des offenbar verderbten *ἀρχαίνετος* oder Archenenis, wie die alte lateinische Uebersetzung liest, woraus man einen Eigen-

namen hat machen wollen: **das urewig fliessende, währende**, ganz wie das bisher auch nicht erkannte *ἀρχαίδιον*, **urewig**, in einem Fragmente des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, p. 420, med.; durch die richtige Interpunktion und die Umstellung von *δὲ τῶν* in *τῶν δὲ* ist auch im übrigen Sinn und Zusammenhang wiederhergestellt) *μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι Φιλόλαος, τῶν δὲ* (statt *δὲ τῶν*) *πάντων ἀρχὰν εἶναι δυσχυρίζεται, Βροντῖνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχειν*; Proclus in Cratyl. p. 64 sagt daher in Bezug auf die Urgottheit: *αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ Ἅπαξ ἐπέκεινα* (also als **einheitliche**, über den beiden entgegengesetzten Principien stehende, **jenseitige**, d. h. überweltliche Gottheit) *χαρακτηρίζουσι.*

1308) Simplic. ad Aristot. phys. fol. 39, a.: *Καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οὐ τῶν φυσικῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων ἁπλῶς, μετὰ τὸ ἕν, ὃ πάντων ἀρχὴν ἔλεγον, ἀρχὰς δευτέρας καὶ στοιχειώδεις τὰ ἐναντία ἐτίθεσαν, αἷς καὶ τὰς δύο συστοιχίας* (die von Aristoteles angeführten 10 Gegensätze) *ὑπέταττον, οὐκέτι κυρίως ἀρχὰς οὔσας. γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε·* „*Κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν* „*ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν* (den Urgeist)· *κατὰ δὲ τὸν δεύτερον* „*λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν* „*ἐναντίαν τούτῳ φύσιν*“ (den Urgeist und die Materie; dies ist Alles noch wirkliche Lehre des Pythagoras, da auch nach ihm naturgemäss nur Geist und Materie die Substanz, Zeit und Raum aber blos die Form für die geschaffenen Dinge hergeben können. „*ὑποτάσσεσθαι* „*δὲ* (es werde nun aber untergeordnet, von Anderen, Späteren näm„lich) *πάντων τῶν κατ᾽ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ* „*ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ* „*εἶναι τὸ σύνολον ταύτας* (*τὰς ἐναντιώσεις*) *ἀρχὰς κατὰ τοὺς* „*ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ* „*κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν. Διό, φησι, ... ἀρχὴν ἔφασαν* „*εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων* „*πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων* (über die Richtigkeit dieser Bemer„kung vgl. p. 643 dieses Theiles), *τοῦτο δ᾽ εἶναι τὸν ὑπεράνω* „*θεόν* (der Urgeist).“ *Καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς* (*τοὺς Πυθαγορικοὺς*) *τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν προσαγορεύειν. λέγει γάρ· „φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν* „*τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ᾽ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ*

„ἀνωτάτω στοιχεῖα (allgemeine Principien, oberste Grundbegriffe)
„παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις·
„τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον,
„γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ
„ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερὸν, σκότος.“
Dieser letzte Abschnitt wiederholt eigentlich nur den vorhergehenden, und es wäre überflüssig gewesen, ihn anzuführen, wenn nicht einige neue Gegensätze darin vorkämen, zum Beweise, wie willkührlich die Auswahl gerade jener 10 Gegensätze der sogenannten Kategorientafel getroffen ist; offenbar hätte sich noch eine schöne Zahl anderer solcher Gegensätze aus dem Ideenkreise des Pythagoras herausfinden lassen. Die neuen drei Gegensätze bezeichnen vorzugsweise das Verhältniss der Welt: des Begränzten, Erkennbaren, Geordneten und Gestalteten, zur Gottheit: dem Unbegränzten, Unerkennbaren, Ungeordneten und Ungestalteten (weil alle vier göttliche Urwesen ein ungeschiedenes Ganze, eine σκοτόεσσα ὁμίχλη bilden). Doch kommen die Ausdrücke ὡρισμένον und ἀόριστον auch in der pythagoreischen Arithmetik, als Kunstausdrücke für das „Bekannte und Unbekannte“ in den analytischen Gleichungen vor.

1309) Es ist bemerkenswerth, wie der schon den Alten so fremdartige und von den meisten Berichterstattern, bereits im Alterthume, so missverstandene Begriff der Tetraktys (der Vierfaltigkeit, der viereinigen Urgottheit), hier bei diesen abgerissenen Nachrichten über die pythagoreische Kosmogonie sich in Bruchstücken erhalten hat; Bruchstücke, die durch ihre Seltsamkeit beweisen, dass sie schon den alten Berichterstattern halb unverständlich waren, und von denen es dann nicht zu verwundern ist, wenn sie den Neueren ganz unverständlich bleiben, da sie vorzugsweise gerade die seltner erwähnten göttlichen Urwesen betreffen. Denn aus dem Vorhergehenden haben wir schon gesehen, dass die beiden ersten göttlichen Urwesen: der Urgeist und die Urmaterie, die Monas und die Dyas, häufig genug vorkommen, weil man sie mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien identificirte, dass aber die Urzeit, die Trias, und der Urraum (die unendliche Ausdehnung und die Weltordnung, das Geschick, die Anangke), die Tetras, um so seltner erwähnt werden, gerade weil sie mit dem zoroastrischen Dualismus nicht in eine auch nur scheinbare Uebereinstimmung zu bringen sind. Die Nachrichten sind um so bemerkenswerther, weil sie von guten Gewährsmännern herrühren, und gerade den Angelpunkt der ganzen

Naturlehre: das Verhältniss der Welt zur Urgottheit berühren. a. Zuerst also berichtet Aristoteles (Physic. III, c. 4, s. 2): *Πάντες, ὅσοι δοκοῦσιν ἀξιολόγως ἧφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας* (der Naturlehre, *τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης*) *πεποίηνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (*εἶναι τὸ ἄπειρον ἀπεφήναντο*), *καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.* Das Unendliche wurde also von den Pythagoreern als eine Substanz und zwar als eine sinnlich wahrnehmbare Substanz betrachtet, welche die Unendlichkeit rings um das äusserste Himmelsgewölbe ausfülle. Dies ist ein höchst merkwürdiger realistischer Begriff vom Unendlichen, welcher die unpartheiliche Berichterstattung des Aristoteles beweist, da er dessen eigenem Lehrbegriffe durchaus widerspricht. Dass nun dies Unendliche eben so gut bei Pythagoras wie bei Anaximander die Urgottheit bezeichnet, weil ja der unendliche Raum selber einer der integrirenden Bestandtheile der Urgottheit ist, eines der 4 göttlichen Urwesen, und dadurch den übrigen Dreien: dem Urgeiste, der Urmaterie und der Zeit, selber die Unendlichkeit mittheilt, haben wir früher des Ausführlicheren gesehen. b. Dass aber auch Aristoteles, oder Diejenigen, welche er excerpirt, den Begriff so auffassten, ergibt sich aus einer andern Stelle derselben Physic. Auscultat. (l. IV, c. 6, s. 7): *Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν* (den unendlichen Raum), *καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ* (er dringe auch in die Weltkugel ein), *ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι* (*τῷ οὐρανῷ* sc., indem also die Weltkugel den Raum, das Leere, aus diesen *ἄπειρον πνεῦμα* in sich einzieht, gleichsam einathmet)· *Καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆ, καὶ τῆς διορίσεως, τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς* (also in den zählbaren Dingen), *τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* (Die Stelle ist auch für den Zahlen-Begriff der Pythagoreer von entscheidender Wichtigkeit). c. Was nun aber dieses *ἄπειρον πνεῦμα* dieser unendliche Hauch, dies unendliche Wehen eigentlich sey, bezeichnet eine andere Angabe desselben Aristoteles (Stob. Ecl. I, p. 380): *Ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει* (*Ἀριστοτέλης*), *τὸν οὐρανὸν ..... ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κένον, ὃ διορίζει ἑκαστῶν*

τὰς χώρας ἀεί. Also den Raum und die Zeit und die πνοή zieht die Welt aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein; aus dem Unendlichen, der Urgottheit her, welche rings ausserhalb der Weltkugel die gränzenlose Ausdehnung erfüllt, dringen Raum und Zeit und die πνοή in die Weltkugel ein, und theilen sich ihr mit. Diese Vorstellung, die ganz unbegreiflich klingt, so lang man nicht weiss, was das Unendliche ist, wird auf einmal klar, so wie man weiss, dass dies Unendliche die Urgottheit ist, von welcher die unendliche Zeit und der unendliche Raum, neben Urgeist und Urmaterie, selber Wesens-Bestandtheile sind, so dass das Weltall neben seinen geistigen und materiellen Bestandtheilen auch den es durchdringenden Raum und die seine Dauer bestimmende Zeit nothwendig nur durch Mittheilung von der Gottheit haben kann. So klären sich also diese „alterthümlich seltsamen Vorstellungen", an welchen die Neueren ein so charakteristisches Wohlgefallen haben, so lange sie dieselben nicht verstehen, in ganz einfachen gesunden Menschen-Verstand auf, welcher den gelehrten Herren nun wahrscheinlich nicht mehr gefällt. Und nun erklärt sich denn auch eben so einfach jenes ἄπειρον πνεῦμα. Obgleich die Vorstellung von einem das Weltall umfassenden, also die Unendlichkeit erfüllenden Geiste, wie wir sahen, ächt pythagoreisch ist, — so kann doch πνεῦμα wegen des in der Parallelstelle vorkommenden πνοή die Bedeutung von Geist, Seele allein nicht haben, sondern muss offenbar in seiner älteren, noch sinnlicheren Bedeutung von Luft, Hauch, Odem aufgefasst werden. Dann ist aber jenes ἄπειρον πνεῦμα, jener unendliche Hauch, jenes unendliche Wehen, aus dem die Welt den Raum einathmet, oder jene πνοή, jener Anhauch und Odem, den die Welt neben Raum und Zeit aus dem Unendlichen, der Gottheit, zugleich in sich einzieht, — offenbar als eine Art Lebensodem, als den Quell aller Belebung und Beseelung, — jene Vermischung des Urgeistes und der Urmaterie, des Aethers und des in dunstartiger Form aufgelösten und mit dem Aether in engster Vermischung den unendlichen Raum erfüllenden Urgewässers, jene σκοτόεσσα ὁμίχλη, jenes ἔρεβος ὁμιχλῶδες, der dunkle Nebel, das nebelartige Urdunkel, als welches die Gottheit nach der heiligen Sage die ganze Unendlichkeit ausserhalb der Weltkugel erfüllt. d. Von der Zeit insbesondere sagt noch Plut. plac. I, 21: Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι (vgl. Stob. ecl.

I, 248; Galen. c. 10). Und eben so Simplic. phys. fol. 165, a, infr.: *Οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, … οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι λέγειν.* e. Und da, wie wir sahen, der Begriff des unendlichen Raumes zugleich mit dem eines Aufsehers und Hüters der Weltordnung, des unverbrüchlichen Gesetzes und Geschickes, der unerbittlichen Nothwendigkeit, verbunden ist, so stimmt mit dem Vorhergegangenen auch die Angabe Plutarch's (plac. I, 25, 2; vgl. Stob. Ecl. I, p. 158; Galen. c. 10): *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.*

1310) Auch dieser so specielle Zug der Kosmogonie hat sich merkwürdiger Weise bei Aristoteles erhalten (Metaphys. XIV, 3 in fin.): *Οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν,* (auch l. XIII, c. 6, s. 13 sagt er: *ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη, ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν*) *εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος ….. κοσμοποιοῦσι (γὰρ) καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν.* Die Stelle ist in jeder Beziehung äusserst interessant. Wie die Endbemerkung anzeigt, so ist sie ein Bruchstück einer physikalisch-kosmogonischen Theorie, und Aristoteles führt sie an zum Beweise, dass die Pythagoreer wirklich eine Entstehung des Weltalls angenommen haben: „ob die Pythagoreer eine Entstehung annehmen „oder nicht, darüber kann gar kein Zweifel seyn, denn deutlich „sagen sie“ u. s. w. Dies ist nämlich polemisirend gesagt gegen einen anderen Theil der Pythagoreer, welche mit Philolaos die Ewigkeit der Welt lehrten, und, wie wir bald sehen werden, behaupteten, Pythagoras habe nur eine begriffliche, aber keine wirkliche und zeitliche Entstehung angenommen. Gegen diese Späteren polemisirt also Aristoteles, und weist durch ein ganz specielles Fragment aus der Kosmogonie nach, dass Pythagoras allerdings eine Entstehung des Weltalls angenommen habe. Und nun fährt er fort: „Denn sie „sagen ganz deutlich, dass, nachdem sich das Eins gebildet „gehabt, alsbald der ihm zunächst liegende Theil des „Unbegränzten (des Unendlichen) von dem Eins als der „Gränze (dem Begränzten, Endlichen) angezogen und begränzt „(d. h. endlich gemacht) worden sey.“ — Diese Stelle, zu welcher weder die alten noch die neuen Ausleger etwas Erklärendes beizu-

bringen wissen, erhält ihr vollständiges Verständniss durch einen Bericht über die orphische Kosmogonie (siehe Note 1028), welcher die Entstehung der Weltkugel inmitten der ewig kreisförmig bewegten Urgottheit schildert. Nachdem in dem Mittelpunkte der beseelten, ewig bewegten Urmaterie sich, durch ein günstiges Zusammentreffen aller Bestandtheile der Urgottheit, ein beseeltes Wesen in Form einer kugelförmigen Hülle gebildet gehabt, so sey der dasselbe zunächst umgebende göttliche Urgeist von demselben angezogen worden, und von dem angezogenen göttlichen Geiste befruchtet, sey daraus eine um sich selbst rotirende Kugel, die Weltkugel, zum Vorschein gekommen. Apion in Clem. Homil. VI, 4, p. 671: *τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης, καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου, συνέβη ποτὲ εὐτάκτως ῥυῆναι καὶ μῖξαι τὰς οὐσίας, καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς* (das ist also das Aristotelische *πρῶτον ἓν*: der erste, in der Urgottheit entstehende Keim der beseelten Weltkugel)· (*καὶ τοῦτο τὸ ζῶον*) *τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι· καὶ ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ οὕτω σφαιροειδὲς συνελήφθη κύτος, καὶ ἔπειτα, ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος, περιφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς, τῇ περιφερείᾳ τῶν ᾠῶν προςεοικός* (die ausgebildete, von der ewigen Kreisbewegung der Urgottheit schon gleich in Rotation versetzte Weltkugel). Dieser Bericht des Apion über die Entstehung der Weltkugel in der Urgottheit nach der Kosmogonie des orphischen Gedichtes, d. h. des Pythagoras, bildet also den förmlichen Kommentar zu der aristotelischen Stelle. Zunächst ist es vollkommen klar, dass der in dieser Stelle vorkommende kosmogonische Vorstellungskreis der des orphischen Gedichtes ist und von dorther stammt. Zugleich aber ist eben so klar, dass Aristoteles das orphische Gedicht selbst nicht vor sich hatte, sondern nur das Referat eines Pythagoreers aus zweiter Hand, das eine vollständige Darstellung der Welt-Entstehung nicht gab; sonst hätte sich Aristoteles seine Bemerkung erspart: „der „Schriftsteller lasse unbestimmt, ob sich dies erste Eins (die ent- „stehende Weltkugel) aus Flächen oder aus Farben, oder aus Samen, „oder aus irgend etwas Anderem, das derselbe nicht anzugeben „wisse, gebildet habe“; denn diese Bemerkung passt auf den Gegenstand, wie die Faust auf's Auge, und zeigt, dass Aristoteles sich bei dem von ihm citirten Excerpte nichts Bestimmtes zu denken

wusste, dass er es also selbst nicht völlig verstand. Endlich ergibt sich eben so klar, dass das *ἄπειρον* hier wie in allen andern Stellen die den unendlichen Raum erfüllende Urgottheit bedeutet, das *πρῶτον ἕν* die in der Gottheit entstehende Weltkugel, und dass sie es ist, welche aus dem sie umgebenden Unendlichen, der göttlichen Substanz, das ihr zunächst Gelegene an sich zieht, und diesen von ihr angezogenen Bestandtheilen des Unendlichen eine begränzte, endliche Form, d. h. eben die der Kugel ertheilt. So erhält also die aristotelische Stelle die schärfste und bestimmteste Begriffs-Erklärung; wie dies immer der Fall ist, sobald man den einer Begriffsreihe zu Grunde liegenden Vorstellungskreis besitzt; während ohne diese Kenntniss des zu Grunde liegenden Vorstellungskreises alles sogenannte reine Begriffs-Denken leere Faselei ist, wie dies die spekulativen Erklärungen des pythagoreischen Ideenkreises in höchst belehrender Weise darthun. Im Kleinen wie im Grossen ist es immer derselbe realistische Denkprocess, welcher Sinn und Verstand, Denkschärfe und Begriffs-Klarheit, und dasselbe spekulative Gefasel, welches Unsinn und Missverstand, hohl-bombastische Phrasen und leeres Wortgeklingel hervorbringen.

1311) Stob. Ecl. phys. I, p. 419 sqq.; Böckh Philol. p. 167.

1312) Stob. Ecl. I, 450: *Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον.*

1313) Diese Lehre ergibt sich schon aus Note 1309 und den dort angeführten Stellen; und auch in Note 1308 sahen wir den Urgeist und die dunstartige Urmaterie als *πνεῦμα, πνοή*, Hauch und Odem mit einander verbunden, und zugleich mit Zeit und Raum *χρόνος* und *κένον* ausserhalb des Himmelsgewölbes vorhanden: Plutarch. plac. II, 9: *οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Die Vorstellung von einer die Welt von Aussen rings umschliessenden und die Unendlichkeit erfüllenden Gottheit steht also aus diesen Stellen schon fest. Es lohnt jedoch der Mühe noch einige Stellen anzuführen, welche zum Theil schon den alten Erklärern zu schaffen machten, und sich nun ganz einfach erklären. Wenn die Zeit eines der die Welt umgebenden unendlichen göttlichen Urwesen ist, so hat die Angabe: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι* (Plut. plac. I, 21; Stob. Ecl. I, 248; Galen. c. 10) ihren selbstverständlichen Sinn; die Zeit in diesem Sinne, die gränzen- und schrankenlose, des Anfanges und Endes

entbehrende Ewigkeit, ist selber ein Theil der Urgottheit, ja nach den Begriffen dieser ältesten Denker sogar der urgöttlichen Substanz, und wird deshalb von Aristoteles dem gewöhnlichen Begriff der Zeit: der durch die Bewegung der Himmelskörper gemessenen Dauer der Weltkugel, der endlichen Zeit entgegengesetzt: Aristot. phys. IV, c. 10, s. 7: *Οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν (τὸν χρόνον), οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν;* wozu Simplic. (phys. fol. 165, a infr.) bemerkt: *Οἱ μὲν τὴν του ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ὡς τὸν Πλάτωνα νομίζει ὁ Εὔδημος* etc. .... *οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς* (die Anhänger der Viereinigkeitslehre, die Mitglieder der engeren Schule, mit Beobachtung des richtigen und genaueren Sprachgebrauches) *ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου, λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.* Dies letztere ist natürlich dem Wortlaute gemäss nur Vermuthung des Simplicius. Mit dem Vorhandenseyn des unendlichen Raumes, „des Leeren“ ausserhalb der Welt, erklärt sich denn auch die den Neueren so unverständliche Angabe (Plut. plac. I, 25, 2; Stob. I, p. 158; Galen. c. 10): *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.* Da der unendliche Raum, das vierte göttliche Urwesen, zugleich Hüter der Weltordnung, Schicksalsgottheit ist, wie wir dies bei der Auseinandersetzung des orphischen Lehrbegriffes sahen, so ist auch diese Angabe völlig selbstverständlich.

1314) Alex. Polyhist. aus pythagoreischen Quellen bei Diog. Laert. VIII, s. 25: *γίνεσθαι κόσμον σφαιροειδῆ, ἔμψυχον, νοερόν.*

1315) Auch diese aus der orphischen Kosmogonie uns wohlbekannte Ausbildung der Weltkugel durch Harseph und Phtah wird uns ganz bestimmt überliefert: Plutarch. plac. II, 6, s. 2: *Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου (ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου).* Das fünfte Element ist bekanntlich der Aether; der die Welt bildende Schöpfergeist, Phanes - Erikapäus, ist aber eben der in die Welt übergegangene Urgeist, der Aether. Die Notiz ist freilich so kurz und kärglich, dass sie ohne die ausführliche kosmogonische Darstellung der heiligen Sage gar nicht verständlich seyn würde; wie dies die Auffassung der Neueren beweist.

1316) Schon bei Philolaos kommen die 5 regelmässigen Körper und die 5 Elemente vor: Stob. Eclog. phys. I, 10: *τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα* (die in der Kugel darstellbaren regelmässigen Körper) *πέντε*

ἐστί (das Tetraeder, der Kubus, das Oktaeder, das Dodekaeder und das Eikosaeder), καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ (hier muss offenbar ergänzt werden στοιχεῖα: und auch der in der Kugel, d. h. in der Weltkugel, befindlichen Elemente sind fünf) πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος (ὅλκος, das die Sphäre, die Weltkugel Fortziehende, in Bewegung, Umschwung Setzende, als naheliegende Emendation der gewöhnlichen Lesart ὁλκάς, Lastschiff; dies Fünfte kann also nur das fünfte Element, der Aether, der Geist seyn, der ausdrücklich als fünftes Element genannt wird: Theolog. arithm. p. 26 in fin.: τὸ πέμπτον καὶ κατ᾽ αὐτὸ τεταγμένον στοιχεῖον ὁ αἰθήρ). Dass aber die Fünfzahl der Elemente auch schon von Pythagoras angenommen war, erhellt daraus, dass er die Elemente mit den fünf regelmässigen Körpern in Verbindung setzte und ihnen die Gestalt dieser fünf regelmässigen Körper beilegte: Stob. Eclog. phys. I, p. 450: Πυθαγόρας φησὶ ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου. Πέντε δὲ σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. In dieser letzteren Angabe steckt offenbar eine Ungenauigkeit, welche glücklicher Weise durch die Stelle des Philolaos leicht verbessert werden kann. Uebereinstimmend Plutarch. plac. phil. II, b. Dass aber Aether und Geist (νοῦς) dem Pythagoras wie den übrigen alten Denkern identisch sey, haben wir aus des Pythagoras eigenen Worten in der Kataposis gesehen, s. Note 1001.

1317) Wie dies Philolaos in der Note 1310 angeführten Stelle ausdrücklich sagt: καὶ τὸ μὲν ἀκίνατον νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν.

1318) Das ist ja wohl der Sinn einer andern Stelle (Ecl. phys. I, p. 356, b.) desselben Stobaeus, der uns im Vorhergehenden die Fünfzahl der Elemente überliefert hat: Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν (ἀπεφήναντο) κατὰ σχῆμα (Beschaffenheit) τῶν τεσσάρων στοιχείων; denn dass die Welt eine Kugel nach Gestalt der vier Elemente seyn sollte, wäre ein Unsinn; das fünfte Element, der Aether, ist ausgelassen, offenbar weil er zur materiellen Beschaffenheit der Welt Nichts beiträgt. Wenn es dann weiter heisst: μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές, so ist dies ein an dieser Stelle ganz sinnloser, weil mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammenhängender Zusatz, der noch dazu sachlich unrichtig ist, da

die Pythagoreer den gesammten übrigen Nachrichten zufolge dem Feuer die Gestalt der dreiseitigen Pyramide, des Tetraeders, beilegten. Es braucht keines besonderen Scharfsinnes, um zu bemerken, dass dieser Satz nur an unrechter Stelle steht und zu dem 2. Zeilen weiter stehenden Berichte über Kleanthes gehört: *Κλεάνθης μόνος τῶν Στωϊκῶν τὸ πῦρ ἀπεφήνατο κωνοειδὲς, μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ* (das *πῦρ περιέχον*) *κωνοειδές*. Nach des Kleanthes Meinung war also das Feuer, und zwar nur das oberste, die Weltkugel umgebende Feuer kegelförmig. Wenn Alexander Polyhistor (bei Diog. Laert. VIII, s. 25) die Vierzahl der Elemente den Pythagorikern beilegt, so ist dies eine gedankenlose Vermengung mit der Lehre der späteren zoroastrischen Pythagoreer; denen auch, wie wir seiner Zeit noch sehen werden, die in derselben Stelle zugleich vorgetragene Herleitung der Zahlensymbolik angehört. Wie unrichtig und mit Alexanders eigener Darstellung der pythagoreischen Lehre in Widerspruch stehend diese Vierzahl der Elemente jedoch ist, erhellt daraus, dass er den Aether in der weiteren Auseinandersetzung der Physik eine Hauptrolle spielen lässt, und von ihm sogar die übrigen Elemente: Feuer, Wasser und Licht herleitet.

1319) S. Note 1037 und die orphischen Verse selbst in Note 1035.

1320) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, 1, s. 27 in fin.: *Καλοῦσι δὲ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα.*

1321) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 25: *Τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα·* (Der Aether ist also ausgelassen; aber durch diese Auslassung tritt Alexander Polyhistor sogleich mit sich selbst in Widerspruch, da er aus den Elementen eine beseelte und begeistete Welt entstehen lässt, was nur durch die Einwirkung des Aethers, des Geistes, also des fünften Elementes, möglich ist.) *ἃ (τὰ στοιχεῖα) μεταβάλλειν τε καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν.*

1322) Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 27: *Καλοῦσι δὲ . . . τὴν θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα.*

1323) S. p. 643 dieses Theiles und die dort angeführte Note 997.

1324) S. die in Note 1316 angeführten Stellen.

1325) Wie denn bei Philolaos (s. Note 1316) offenbar desshalb die fünf Elemente mit den fünf regelmässigen Körpern zusam-

mengestellt werden. Aehnliche vage Analogien veranlassten wohl, dass man z. B. dem Erd-Elemente die Form des Kubus beilegte, der Festigkeit seiner Lage wegen (cf. Plat. Tim. p. 55 E. und 56 A.); weswegen denn auch die Achtzahl als der erste Kubus „die Unerschütterlichkeit, die feste Basis“ genannt wurde: Theologum. arithm. p. 55 infr. *Ἡ ὀγδοὰς ἀσφάλεια καλεῖται καὶ ἕδρασμα;* so dem Elemente des Feuers die Form der Pyramide, d. h. des Tetraeders, offenbar wegen der Form der Flamme: Theologum. arithm. p. 19: *τὸ στοιχειωδέστατον τῶν σωμάτων καὶ μικρομερέστατόν ἐστι τὸ πῦρ, αὐτοῦ δὲ τούτου σχῆμα ὡς σώματος πυραμὶς φερώνυμος;* andere Gründe ähnlichen Schlages s. in Plat. Tim. p. 56, A; wo denn auch die Form der übrigen Elemente mit Ausnahme des Aethers besprochen wird; denn Plato ist zoroastrischer Pythagoreer und kennt nur 4 Elemente; der Aether ist ihm nur die dünnste Luft.

1326) Alexand. Aphrod. in Arist. Metaph. A., Scholl. Arist. p. 551, a: *ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα* (Punkte), *αὐτοὶ δὲ (οἱ Πυθαγόρειοι) μονάδας ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐθὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα.* Diese Gleichstellung der Monaden mit den geometrischen Punkten ist übrigens eben so irrig, als deren Verwechslung mit den Zahlen-Einheiten, welche die späteren Pythagoreer sich nach Aristoteles zu Schulden kommen liessen: De Coelo III, 1: *Ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν* (aus wirklichen Zahlen) *συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* Das sey aber ein grober Irrthum: *τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας* (die Zahlen-Einheiten) *οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας, οὔτε βάρος ἔχειν.* An einer anderen Stelle (Metaph. XIII, c. 6, s. 13) sagt er dagegen: *Τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν* (*οἱ Πυθαγόρειοι*, also die Früheren) *ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν* (d. h., wie es der gesunde Menschenverstand ergibt, nicht aus wirklich arithmetischen Zahlen, denn das ist der Sinn des Wortes *μοναδικός*: metaph. XIII, 8, s. 18: *ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν*)· *ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.* Und de anim. I, 4 sagt er geradezu: *δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά.* Sext. Empir. pyrrh. hypotyp. III, 18, s. 152: *Οἱ ἀπὸ τῶν Πυθαγόρου στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι λέγουσι· τῶν δὲ τὰ μέν ἐστι σώματα, ὡς οἱ ἀτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι* (die Atome), *τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς σχήματα καὶ ἰδέαι καὶ ἀριθμοί.*

1327) Stob. Ecl. phys. I, p. 308: *Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων* (sc. *ἀρχὰς*) *τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς.*

1328) Cf. Platon. Tim. p. 56, C.

1329) Aristot. metaph. I, 5, s. 15. *Ἐοίκασι δὲ* (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.*

1330) Arist. metaph. I, 8, 25: *Ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἔστιν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.*

1331) S. Note 1186:

Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμα τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως.

1332) S. Note 1180. Zeus fragt die Ur-Nacht:

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον;

1333) S. Note 1309, b. und c.

1334) S. Note 1309, d.

1335) Arist. metaph. I, 5: *Ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Theano in ihrer Schrift *περὶ τῆς εὐσεβείας* bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 302): *Καὶ συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπεισμαι νομίσαι, φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι* (Anspielung auf die schon besprochene Anrufung der Tetraktys als Urzahl in dem orphischen Gedichte: *ἀριθμὲ πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν, τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμα τ' ἔχουσα ἀενάου φύσεως*). *Οὗτος δὲ ὁ λόγος ἀπορίαν παρέχεται, πῶς ἃ μηδὲ ἔστιν ἐπινοεῖται γεννᾶν; Ὁ δὲ* (*Πυθαγόρας*) *οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι.* Mag nun die Schrift der Theano ächt seyn oder nicht, die Bemerkung selbst ist vollkommen richtig, trotz des in der orphischen Stelle enthaltenen scheinbaren Widerspruches; wie wir dies bei Darstellung der pythagoreischen Zahlensymbolik seiner Zeit sehen werden.

1336) Strabo XVI, p. 1068, C. Sext. Emp. adv. mathem. IX, p. 363; s. Note 359.

1337) Arist. metaph. I, 5, 4: *Καὶ ὅσα εἶχον (οἱ Πυθαγόρειοι) ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον· κἄν εἴ τί που διέλειπε, προςεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν· λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.*

1338) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, 28: *Καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι· ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα, διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς. Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος . . . . ., ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται, ἀθάνατόν ἐστι.* (s. 26) *τὸν γὰρ περὶ τὴν γῆν ἀέρα ἄσειστον καὶ νοσερὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητὰ, τὸν δὲ ἀνωτάτω (αἰθέρα) ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιῆ, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ θεῖα.*

1339) Cic. de nat. Deor. I, 11, 27: Pythagoras censuit, animum (der Aether) esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX, 127: Die Pythagoreer lehren: *ἓν ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα (τὰ θεῖα).*

1340) Diese Verbreitung der Wärme wird durch die Sonne vermittelt, welche durch das höchste ätherische Feuer erleuchtet und erwärmt wird, und Beides: Licht und Wärme auf uns zurückstrahlt: Achill. Tat. ad Arat. phaen., prolegg. 19: *Φιλόλαος (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς, πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διὰ τῶν ἀραιωμάτων.* Alex. Polyh. bei Diog. Laert. l. l. s. 27: *διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα (τοῦ αἰθερίου πυρὸς) διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος· (καλοῦσι γὰρ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα, τὴν δὲ θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα)· ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βάθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα, καὶ ζῆν μὲν πάντα, ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ.*

1341) Stob. Ecl. I, p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ, καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον.*

1342) Simplic. in Arist. de coelo f. 124: *Οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν (τῶν Πυθαγορικῶν) μετασχόντες πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν.*

1343) Achill. Tat. in Arat. prolegg. 19, p. 138 Petav.: *Φιλόλαος δὲ (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διὰ τῶν* (statt *τινων*) *ἀραιωμάτων* (die Welträume), *ὥστε κατ' αὐτὸν τρισσὸν εἶναι τὸ τοῦ* (statt *τὸν*) *ἡλίου* (statt *ἥλιον*) *φῶς* (diese Ergänzung fordert sowohl der Sinn, als das darauf folgende *τὸ μὲν, τὸ δὲ*), *τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς, τὸ δὲ ἀπ' ἐκείνου πεμπόμενον ἐπὶ τὸν ὑελοειδῆ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον ἥλιον, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἡλίου πρὸς ἡμᾶς πεμπόμενον.* Hier wird also mit vollkommenster Deutlichkeit und ohne auch nur die Möglichkeit eines Missverstandnisses berichtet, dass nach Philolaos, also nach der älteren pythagoreischen Schule die Erleuchtung der Sonne von oben her (*ἄνωθεν*) durch das in den höchsten Himmelsregionen befindliche ätherische Feuer (*ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς*) Statt finde, welches sein Licht in die unter ihm (*ὑπ' αὐτοῦ*) befindliche spiegelartige Sonne schicke; so dass nur eine ganz unbegreifliche Voreingenommenheit an eine Erleuchtung der Sonne durch das Centralfeuer denken kann, wie das Böckh in seiner Abhandlung über Philolaos thut; da dieses sein Licht von unten her in die über ihm befindliche Sonne schicken musste. Mit dieser Angabe stimmen nun auch alle übrigen überein: Stobaei Eclog. phys. I, p. 528: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον* (*ἀπεφήνατο*), *δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν,* (der *κόσμος* ist aber nach bekanntem pythagoreischem Sprachgebrauche der Weltraum, in welchem sich die Planeten bewegen: von dem Monde bis zur Fixsternsphäre; *τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ* kann also nur das in diesem Weltraume befindliche *πῦρ περιέχον* seyn, und nicht das ausserhalb desselben im Welt-Mittelpunkte befindliche Centralfeuer); *διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν· ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι* (zweierlei Lichtstrahlen und nicht zwei Sonnen, wie Böckh will, denn *οἱ ἥλιοι* sind Sonnenstrahlen, Lichtstrahlen), *τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες* (dies entspricht also dem vorhergehenden *πῦρ ἐν τῷ κόσμῳ*, und *οὐρανός*, der Himmel ist nur die gewöhnliche populäre Ausdrucksweise für denselben höheren Weltraum, welchen die Pythagoreer mit *κόσμος*

bezeichnen; es kann also auch hier nur das *πῦρ περιέχον* gemeint seyn, und nicht das Centralfeuer), *καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές* (das von jenem himmlischen Feuer herstammende von der Sonne zurückgespiegelte Licht)· *εἰ μή τις καὶ τρίτην λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου* (von der Sonne als Spiegel) *κατ' ἀνάκλασιν* (durch die Brechung der Lichtstrahlen) *διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν*. — Also auch in diesem Berichte keine Spur von einem Centralfeuer. — Fast wörtlich übereinstimmend, und nur von leicht zu verbessernden Schreibfehlern entstellt, lautet der Bericht des Plutarch (plac. phil. II, 20): *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ* (*τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο*), *δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ φῶς, ὥστε προςεοικέναι ἥλιον* (statt *ἡλίῳ*) *τῷ* (statt *τὸ*) *ἐν τῷ οὐρανῷ πυρώδει, τό τε δὴ ἀπ' αὐτοῦ* (*τοῦ ἡλίου*) *πυροειδὲς* (das feuerähnliche Licht, denn dies Wort verlangen Zusammenhang und Sinn, und da es in der obigen ganz gleichlautenden Parallelstelle bei Stobaeus steht, so ergibt sich von selbst, dass es auch hier ergänzt werden muss) *κατὰ* (statt *καὶ*) *τὸ ἐσοπτροειδές*. (der Sinn des ganzen Satzes ist: so dass die Sonne und das von ihr wiedergestrahlte feurige Licht dem himmlischen Feuer gleichen; wie dies der Sinn und die grammatische Konstruktion gleichmässig verlangen) *καὶ τρίτην* (statt des zusammenhangslosen *τρίτον*, übereinstimmend mit der ganz gleichlautenden stobäischen Parallelstelle) *τὴν ἀπὸ τοῦ ἐσόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν· καὶ γὰρ ταύτην προςαγορεύομεν ἥλιον* (Sonnenlicht), *οἱονεὶ εἴδωλον εἰδώλου*. — Also auch hier Nichts von einem Centralfeuer. — Wenn endlich Böckh eine Stelle des Michael Glykas (Annal. I, p. 20) anführt, in welcher „ausdrücklich das Feuer im Kosmos, also das Centralfeuer" genannt werde, so ist dieser Schluss durch seine Kühnheit wahrhaft überraschend, denn die Stelle stimmt ganz vollkommen mit allen vorhergehenden, und enthält auch für ein Lynx-Auge nicht das Mindeste von einem Centralfeuer: *Φιλόλαος δὲ ὑαλοειδῆ τοῦτον* (*τὸν ἥλιον*) *ἐφιλοσόφει*, sagt Glykas, *δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς* (also des in dem höheren Planetenraume befindlichen *πῦρ περιέχον*, und nicht des Centralfeuers) *τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς* (*τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν*, wie aus der gleichlautenden Stelle des Stobaeus ergänzt werden muss, aus welcher Glykas sein Excerpt wörtlich abgeschrieben hat). — Nirgends also in allen diesen von Böckh angeführten Stellen findet sich auch nur die

mindeste Andeutung des Centralfeuers. Die Vorstellung von einem in der Mitte des Weltraumes frei schwebenden und die Sonne erleuchtenden Centralfeuer ist demnach den Alten gänzlich fremd, da diese das Centralfeuer in der hohlen Mitte der Erde eingeschlossen dachten, so dass von einer Erleuchtung der Sonne durch dasselbe gar nicht die Rede seyn konnte. Wenn Böckh, der, als er seine Abhandlung schrieb, noch ein junger Mann im Beginne der Dreissige war, und in dem, damals wie heute noch, so gut wie völlig unbekannten pythagoreischen Ideenkreise seine Erstlingsstudien machte, beim Eindringen in ein so nebliges und dunkles Gebiet Fehlschritte machte und in Irrthümer verfiel, so ist dies sehr leicht begreiflich und fast selbstverständlich. Das grosse Verdienst dieser Abhandlung: der unwissenden Skepsis der Zeitgenossen in Bezug auf die Ueberreste dieser älteren vorplatonischen Philosophie vorurtheilslos und unabhängig entgegengetreten zu seyn, bleibt darum doch unverkürzt. Aber die Beschränktheit der Neueren, welche einem seitdem berühmt gewordenen Manne auch in seinen Irrthümern blindlings nachtappen, erregt um so grössere Verwunderung.

1344) Alex. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 27: *Τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ' ἡλίου.*

1345) Alex. Polyh. l. l. s. 27: *Ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς.*

1346) Stob. Ecl. phys. I, p. 488: *Τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων* (die „Urbestandtheile der Welt in ihrer Reinheit und Lauterkeit" erinnern, obgleich Philolaos ein zoroastrischer Pythagoreer ist, noch lebhaft an die 4 göttlichen Urwesen, die vier Urbestandtheile der Tetraktys in dem ächt pythagoreischen Lehrbegriffe), *Ὄλυμπον καλεῖ* (*Φιλόλαος*)· *τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. Καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν* (da zeige sich die göttliche Weisheit, wegen der Vollkommenheit des *Κόσμος*), *περὶ δὲ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν* (da zeige sich die menschliche Tugend, durch die Besiegung der irdischen Unvollkommenheit), *τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.*

1347) Plutarch. plac. phil. II, 1: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

1348) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 26: *Ἰσόμοιρά τε εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν· ὧν κατ' ἐπικράτειαν θερμοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα· ἐὰν δὲ ἰσομοιρῇ τὰ κάλλιστα εἶναι τοῦ ἔτους, οὗ τὸ μὲν θάλλον ἔαρ ὑγιεινὸν, τὸ δὲ φθῖνον φθινόπωρον νοσερόν· ἀλλὰ καὶ τῆς ἡμέρας θάλλειν μὲν τὴν ἕω, φθίνειν δὲ τὴν ἑσπέραν, ὅθεν καὶ νοσερωτέραν εἶναι.* s. 27. *καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν, εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων εἶναι, καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν τῆς διοικήσεως·* s. 33 *καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.*

1349) Plutarch. plac. phil. II, 4: *Πυθαγόρας .... γεννητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον· καὶ φθαρτὸν μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, αἰσθητὸν γὰρ εἶναι διὰ τὸ σωματικόν· οὐ μὴν φθαρησόμενόν γε, προνοίᾳ καὶ συνοχῇ θεοῦ.*

1350) Plutarch. de facie in orb. lun. c. 28: *Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνον* (blos aus Leib und Seele) *σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται· μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος·* (diese materialistische Ansicht ist also keine neue Weisheit.) *νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον, ... τριῶν τούτων συμπαγέντων ..... ὃν δ' ἀποθνήσκομεν θάνατον, .,...... λύει τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ... καὶ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ..... πᾶσαν δὲ ψυχὴν* (hier wird nun dies Wort in der gewöhnlichen populären Bedeutung, als Geist und Lebenskraft zugleich in sich fassend gebraucht, denn es ist im unmittelbar Folgenden von vernünftigen und unvernünftigen, d. h. von Thier- und Menschenseelen die Rede) *ἄνουν* (die thierische, der Seelenwanderungslehre gemäss) *τε καὶ σὺν νῷ* (die menschliche mit Vernunft begabte) *σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἱμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον· ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι, αἱ δ' ἐπιεικεῖς ..... οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς .....*, *ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν ἐπιεικῶς τῷ λόγῳ* (Vernunft) *εὐήνιον καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο.* Das ganze Kapitel, von dem hier ein Auszug gegeben wird, ist bemerkenswerth, da es im Abrisse den ganzen psychologischen Ideenkreis der pythagoreischen Schule enthält, wenn auch Pythagoras nicht ausdrücklich genannt ist. Nach dieser Vorstellungsweise besteht also die mit dem Leibe verbundene und gemeinhin für einfach gehaltene

Seele, im gewöhnlichen Sprachgebrauch ψυχή genannt, aus zwei Theilen, einem höheren Theile, Geist νοῦς genannt, und einem niederen, der eigentlichen Seele. Den nämlichen Unterschied berichtet als pythagoreische Lehre auch Alexander Polyhistor (bei Diog. Laert. VIII, 28) mit Angabe des Grundes: καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι, ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα, διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς· εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ [τῷ] συμμετέχειν [ψυχροῦ] αἰθέρος (offenbar durch die Verbindung mit der ζωή; die beiden eckig eingeklammerten Wörter müssen eben so offenbar ausgestossen werden, wenn die Stelle irgend einen Sinn erhalten soll)· ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν (τὴν ψυχήν), ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται (ὁ αἰθήρ) ἀθάνατόν ἐστι· (s. 30) τὴν δὲ ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἰς τε φρένας (die Vernunft), καὶ νοῦν (den Verstand), καὶ θυμόν (Lebenskraft). νοῦν (Verstand) μὲν εἶναι καὶ θυμὸν (Lebenskraft) καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ· εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου, καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ..... καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά ..., τοὺς δὲ λόγους (Gedanken) ψυχῆς ἀνέμους (Aushauchungen) εἶναι· ἀόρατόν τε εἶναι αὐτὴν (τὴν ψυχήν) καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος .... ἐκριφθεῖσαν δὲ αὐτὴν ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι, ὁμοίαν τῷ σώματι .... καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον (οὐρανόν), τὰς δὲ ἀκαθάρτους .... δεῖσθαι ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπὸ Ἐριννύων (die Strafen der Unterwelt und der Seelenwanderung andeutend). Also auch hier ganz derselbe Ideenkreis wie in der vorhergehenden Stelle; dieselbe Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, und nur die Namen sind verschieden: die Seele heisst hier Lebenskraft ζωή, der Geist Seele (ψυχή); diese Seele kommt hier dem Menschen gerade so ausschliesslich zu, wie in der vorhergehenden Stelle der Geist (νοῦς), und eben so ausschliesslich kommt der Seele hier wie oben die Vernunft zu, nur dass diese hier nicht νοῦς, sondern φρένες heisst, während νοῦς als Verstand mit θυμός der Lebenskraft auch den Thieren zukommen, und also dem ἄλογον μέρος der vorhergehenden Stelle entsprechen. Die φρένες entsprechen dann dem oben so genannten λογικὸν μέρος der Seele, das aber hier φρόνιμον heisst; dies φρόνιμον μέρος ist daher eben so ausschliesslich

unsterblich, wie im Vorhergehenden das λογικὸν, während das Uebrige (τὰ λοιπὰ), d. h. Leib und Lebenskraft (ζωή mit νοῦς und θυμός) oder der niedere Theil der Seele gerade so sterblich genannt werden, wie im Vorhergehenden das ἄλογον μέρος, der vernunftlose Theil der Seele. Man sieht, dass trotz der verschiedenen Bezeichnungsweise, die psychologischen Vorstellungen ganz die nämlichen sind; eben so die Vorstellungen von der Fortdauer nach dem Tode.

1351) Stob. Ecl. phys. p. 790, 7: Πυθαγόρας θύραθεν (von aussen her, d. h. aus der uns umgebenden Luft durch den ersten Athemzug des Neugeborenen) εἰςκρίνεσθαι τὸν νοῦν; eine Meinung, welche auch Aristoteles theilt (de gener. animal. II, c. 3: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον) und welche ihr Auffallendes verliert, wenn man sich die orphische Vorstellung vom Niedersteigen der Seele aus dem Himmel und ihrer Verbindung mit dem Körper beim ersten Athemzuge des Neugeborenen in Erinnerung ruft (s. die in Note 1098 angeführte Stelle des Aristoteles.)

1352) Plutarch. plac. IV, 4: Πυθαγόρας, Πλάτων, κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχήν· τὸ μὲν γὰρ ἔχει λογικὸν, τὸ δ' ἄλογον· κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἴς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν. Cic. Tuscul. disputt. IV, c. 5, s. 10: Veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. In participe rationis ponunt tranquillitatem, id est, placidam quietamque constantiam: in illa altera motus turbidos tum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Dieser Unterschied ist so wesentlich, dass nur der mit Vernunft begabte Theil der Seele unsterblich ist. Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 30: Καὶ τὸ μὲν φρόνιμον (τῆς ψυχῆς μόριον) ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά; vgl. Note 1350. Plutarch. plac. IV, 7: Πυθαγόρας, Πλάτων, ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐξιοῦσαν γὰρ (ἐκ τοῦ σώματος) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν (den Aether, den Urgeist) ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές; und in fin.: Πυθαγόρας, Πλάτων τὸ μὲν λογικὸν ἄφθαρτον, τὸ δ' ἄλογον φθαρτόν.

1353) Alex. Polyh. l. l. s. 28: φρένας μὲν μόνον ἐν ἀνθρώπῳ (also τὸ λογικόν) νοῦν δὲ καὶ θυμόν (was die Anderen τὸ ἄλογον nennen) καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις.

1354) Idem l. l. s. 27: *Καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον αἰθέρος* (statt *θερμοῦ*, vgl. s. 30 in fine: *ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος*) *διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.*

1355) Wie Plutarch in der angeführten Stelle de facie in orbe lunae, c 28.

1356) Wie Alexander Polyhistor bei Diog. Laert. VIII, 28.

1357) Plutarch in der angeführten Stelle plac. IV, 4; Diog. Laert VIII, 30, und Cicero in den Tuscul. Disputt.

1358) Wie Plutarch de fac. in orb. lun. c. 28.

1359) Wie Alex. Polyhist. bei Diog. L. VIII, s. 30.

1360) Plutarch. plac. IV, 5 in fin.: *Πυθαγόρας τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.* Alex. Polyhist. bei Diog. L. VIII, s. 30: *Εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου· καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.*

1361) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 30 in fin.: *Τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι· ἀόρατόν τε εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος.*

1362) Idem l. l s. 29: *Τήν τε αἴσθησιν κοινῶς, καὶ κατ' εἶδος τὴν ὅρασιν ἀτμόν τινα εἶναι ἄγαν θερμόν, καὶ διὰ τοῦτο λέγεται δι' ἀέρος ὁρᾶν καὶ δι' ὕδατος· ἀντερείδεσθαι γὰρ τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, ἐπεί τοι εἰ ψυχρὸς ἦν ὁ ἐν τοῖς ὄμμασιν ἀτμὸς διειστήκει ἂν πρὸς τὸν ὅμοιον ἀέρα.*

1363) Stob. Ecl. phys. I, p. 1104: *Πυθαγόρας καὶ Πλάτων καθόλου* (statt des sinnlosen *καθαρὸν*) *ἕκαστον εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἑκάστου στοιχείου προσερχόμενον· πρὸς μὲν οὖν τὴν ὅρασιν τὸ πυρῶδες* (statt *αἰθερῶδες* cf. Platon. Tim. p. 45, B. sqq.) *πεφυκέναι, πρὸς δὲ τὴν ἀκοὴν τὸ αἰθερῶδες* (statt *πνευματικὸν*), *πρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν τὸ πνευματικὸν* (statt des ganz unsinnigen *πυρῶδες*), *πρὸς δὲ τὴν γεῦσιν τὸ ὑγρόν, πρὸς δὲ τὴν ἁφὴν τὸ γεῶδες.* Dass das Excerpt in Unordnung ist und einer Berichtigung bedarf, leidet wohl keinen Zweifel.

1364) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 31: *Δεσμά τε εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεῦρα· ὅταν δὲ ἰσχύῃ καὶ καθ' αὑτὴν γενομένη ἠρεμῇ, δέσμα γίνεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα.*

1365) Idem l. l s. 28: *Τὰ δὲ ζῷα γεννᾶσθαι ἐξ ἀλλήλων ἀπὸ σπερμάτων· τὴν δὲ ἐκ γῆς γένεσιν ἀδύνατον ὑφίστασθαι.*

1366) Idem l. l. s. 28: *Τὸ δὲ σπέρμα εἶναι σταγόνα ἐγκεφάλου, περιέχουσαν ἐν ἑαυτῇ θερμὸν ἀτμόν· ταύτην δὲ προσφερομένην τῇ μήτρᾳ ἀπὸ μὲν τοῦ ἐγκεφάλου ἰχῶρα καὶ ὑγρὸν καὶ αἷμα προΐεσθαι, ἐξ ὧν σάρκας τε καὶ νεῦρα καὶ ὀστᾶ καὶ τρίχας καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι σῶμα· ἀπὸ δὲ τοῦ ἀτμοῦ (θερμοῦ) ψυχὴν καὶ αἴσθησιν.*

1367) Idem l. l. s. 29: *Μορφοῦσθαι δὲ τὸ μὲν πρῶτον παγὲν ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα· κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους ἐν ἑπτὰ ἢ ἐννέα ἢ δέκα τὸ πλεῖστον μησὶ τελεωθὲν ἀποκυΐσκεσθαι τὸ βρέφος· ἔχειν δὲ ἐν αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς, καὶ συνέχεσθαι κατὰ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους, ἑκάστων ἐν τεταγμένοις καιροῖς ἐπιγινομένων.*

1368) Idem l. l. s. 31: *Ἐκριφθεῖσαν δὲ αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἐπὶ γῆς, πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι· τὸν δὲ Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν .... εἰςπέμπειν ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς (εἰς ᾅδου)· καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δὲ ἀκαθάρτους δεῖσθαι ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπὸ Ἐριννύων· εἶναι δὲ πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα· εἴς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια.*

1369) Sext. Emp. adv. mathem. X, p. 261: *Ὅθεν φασὶν (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.*

1370) Theologum. arithm. p. 23, med.: *Καλεῖται δὲ αὐτὴ (ἡ τετράς) Δικαιοσύνη* (eben so selbstverständlich ist nun auch der Grund): *ἐπεὶ τὸ τετράγωνον τὸ ἀπ' αὐτῆς (τῆς τετράδος), τουτέστι τὸ ἐμβαδὸν* (area), *τῇ περιμέτρῳ ἴσον.*

1371) Theologum. arithm. p. 55 med.: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

1372) Aristot. metaph. I, 5, 8: *Φαίνονται δὴ οὗτοι (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Ibidem, s. 28: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι .... προςεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι*

φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

1373) Arist. metaph. XIV, c. 3, s. 4. Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα ..... s. 5. κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα, ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων, ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν.

1374) Anonym. de Vit. Pyth. ap. Photium, cod. 259, p. 104, s. 4, ed. Kiessl.: Καὶ ἐπειδὴ πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆγον .... τὰ ὄντα πάντα ἀριθμοὺς προςηγόρευον. Dies stimmt vollkommen mit der Angabe des Aristoteles (metaphys. I, c. 6, s. 11): οἱ δὲ (Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.

1375) Arist. metaph. I, 5, init.: Ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν (οἱ Πυθαγόρειοι) θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος Δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς, καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως.

1376) Aristot. l. l. s. 6: Ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. Die Göttlichkeit von Sonne, Mond und Erde ist bekannt; die Göttlichkeit der 8 Firmamente wird aber noch als Lehre eines späteren Pythagoreers, des Xenokrates, ausdrücklich berichtet: Clem. Alex. protrept. p. 44, a. Ξενοκράτης ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν τῶν ἀπλανῶν συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται. Cic. de nat. Deor. I, 13.

1377) Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 33: Τήν δὲ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγίειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

1378) Syrian. in Arist. metaph. XII, p. 71 der lat. Uebersetzung: Pythagoras ipse in Sacro sermone formarum et idearum dominum esse numerum ipsum dixit.

1379) Fragm. Philol. in Stob. Ecl. phys. I, 8: νομικὰ γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντός· οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν, ... εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει

πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος (Richtmaasses) *φύσιν ἀπεργάζεται.*

1380) Syrian. in Arist. metaph. XII, p. 83, b.: Si quis Sacrum ipsum Pythagorae (Telaugis) sermonem consequi possit, omnes ibi inveniet ordines et unitatum et numerorum ad unguem laudatos.

1381) Proclus in Eucl. Elem. p. 7: *πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ τῶν θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία· τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος.*

1382) Syrian. in Arist. metaph. XIII, p. 121, a.: Pythagoras multa divina de septenario dicens ostendit, quo pacto natura per septem annos aut menses aut dies plurimas hujusmodi rerum (physicarum) perficit, ... de omnibus numeris qui sunt ab unitate usque ad denarium docens theologice simul et naturaliter versatur.

1383) Alexand. Aphrod. in Arist. metaph. I, 5; p. 985, b, 26: *καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου· καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην. Καὶ τὸν ἥλιον δέ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν* (an der 7. Stelle von der Fixsternsphäre an gerechnet), *ὃ καιρὸν λέγουσιν* (*ὃ* statt *ὅν*, denn es muss sich auf *καθ' ὃ* zurückbeziehen; *ὅν* auf *ἀριθμός* sich beziehend, wäre eine leere Tautologie; die Pythagoreer legten nämlich wirklich den verschiedenen Stellen des Himmels verschiedene Zahlen bei: Arist. metaph. I, 8, s. 29: *Ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν, αἴτια εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμόν, τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων ..... ἐν τῳδὶ γὰρ τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ἐστί, μικρὸν δὲ ἄνωθεν καὶ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις*).

1384) Idem l. l.: *Ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτόν.* Theologum. arithm. p. 53, med.: *Ἀθηνᾶν μὲν τὴν ἑπτάδα ἐπωνόμαζον, ὅτι παραπλησίως τῇ μυθευομένῃ παρθένος τις καὶ ἄζυξ ὑπάρχει, οὔτε ἐκ μητρὸς γεννηθεῖσα, ὅ ἐστιν ἀρτίου ἀριθμοῦ, οὔτε ἐκ πατρός, ὅ ἐστι περισσοῦ, πλὴν ἀπὸ κορυφῆς τοῦ πάντων πατρός, ὅπερ ἂν εἴη ἀπὸ τῆς τοῦ ἀριθμοῦ κεφαλῆς, μονάδος.*

1385) Idem ibid.: *Τῆς μὲν γαρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβανοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον* (i. e. 2 × 2) *ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην ..... τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον* (die Tetras in den göttlichen Urwesen) .... *οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὐτὸν γενομένου.*

1386) Moderatus bei Stobaeus (Ecl. phys. I, p. 20): *Πυθαγόρας* (Telauges) *τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν (τοὺς ἀριθμοὺς), ὡς Ἀπόλλωνα* (s. Macrob. Saturn. I, 17) *μὲν τὴν μοναδα οὖσαν, Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα, τὴν δὲ πεντάδα* (statt des unrichtigen *ἑξάδα*; s. Theologum. arithm. p. 28, 30, 33) *γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν, ἀσφάλειαν δὲ καὶ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοαίδα, Κουρῆτιδα δὲ τὴν ἐννεάδα* (cf Theol. arithm. p. 58, med.), *καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν.*

1387) Arist. metaph. XIII, 4, s. 6: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων (ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι), ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.*

1388) Diog. Laert. VIII, s. 84; Jambl. de V. P. p. 174, s. 81 in fin.

1389) Jambl. V. P. p. 520, s. 266; Plutarch. gen. Socr. s. 13.

1390) Jambl. de V. P. p. 174, s. 81 in fin.

1391) Hippasus heisst bei Diog. Laert. VIII, s. 84 ausdrücklich *Πυθαγορικός*; er war also Mitglied der eigentlichen pythagorischen Schule, und wird demgemäss unter den unmittelbaren Schülern des Pythagoras aufgezählt: Jamblich. de V. P. s. 104, p. 224. Nichts desto weniger erscheint er bei der Vertreibung der Pythagoreer unter der Zahl ihrer Gegner, neben einem Kylon und Ninon (Jambl. s. 257, p. 504), und der von diesen zur Anklage gegen Pythagoras gebrauchte, untergeschobene *ἱερὸς λόγος* (Jambl. s. 259, p. 506) wird ausdrücklich als von ihm verfasst angegeben (Diog. Laert. VIII, s. 7: *Τὸν δὲ „μυστικὸν λόγον" Ἱππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου.*) Hierauf erscheint er als Gründer einer Akusmatiker-Schule (Jambl. de V P. p. 174, s. 81 in fin), welche von den Mathematikern, den Gliedern der eigentlichen pythagorischen Schule nicht anerkannt wurde, weil sie ihren Ursprung nicht von Pythagoras, sondern von Hippasos habe (Jamblich in der eben citirten Stelle), und die zwischen beiden

Schulen fortdauernde Gehässigkeit zeigt sich auch darin, dass die Pythagoriker den Tod des Hippasos im Meere als eine Strafe seiner Ruchlosigkeit gegen Pythagoras betrachteten (Jambl. de V. P. s. 88, p. 192), entweder weil er nach den Einen durch seine Schrift über das in der Kugel beschriebene Dodekaëder eine Lehre der Schule zum Gemeingute gemacht, und sich so das Eigenthum des Pythagoras und die demselben gebührende Ehre unrechtmässiger Weise angemasst (Jambl. l. l. p. 192 und p. 482, s. 247), oder weil er nach Anderen die Lehre von den Inkommensurabelen veröffentlicht habe (Jambl. l. l. p. 482, infr.), welche ebenfalls neben der Lehre von den 5 regelmässigen Körpern auf den Pythagoras als ihren Urheber zurückgeführt wird (Procl. comment. ad Euclid. II, p. 19). Von diesem Veröffentlicher der Lehre von den Inkommensurabelen, also dem eben Angeführten zufolge von Hippasos, wird aber weiter berichtet, er sey aus der pythagorischen Schule, unter Errichtung eines Kenotaphions wie für einen Verstorbenen, also in aller Form, ausgestossen worden (Jambl. l. l. p. 482, s. 246). Diese Nachricht, bisher ganz übersehen, erklärt nun allein, wie Hippasos aus einem Anhänger der pythagorischen Schule ihr Gegner werden, und mit Kylon, einem bekanntlich ebenfalls aus der Schule Ausgestossenen, gemeinsame Sache machen konnte, um die Schule sammt der ganzen zu ihr haltenden aristokratischen Parthei zu stürzen. Die bei Clem. Alex. Strom. V, p. 575 von Hipparchos gemeldete Ausweisung aus der Schule wird daher wohl auch auf den Hippasos zu beziehen seyn, da beide Namen, wie man sieht, leicht mit einander zu verwechseln sind: *φασὶ γοῦν Ἵππαρχον τὸν Πυθαγόρειον, αἰτίαν ἔχοντα γράψασθαι τὰ τοῦ Πυθαγόρου σαφῶς* (von Hipparchos ist keine solche Schrift bekannt, wohl aber von Hippasos), *ἐξελαθῆναι τῆς διατριβῆς, καὶ στήλην ἐπ' αὐτῷ γενέσθαι οἷα νεκρῷ.*

1392) Jambl. de V. P. p. 482, s. 246 u. 247 vgl. mit p. 102, s. 88; s. die vorhergehende Note.

1393) Dies muss wohl aus dem Inhalte seines eigenen *μυστικὸς λόγος* (Jambl. de V. P. s. 259, p. 506) geschlossen werden, der offenbar den pythagorischen *ἱερὸς λόγος* nachäffen sollte, und dessen Fiktion doch wohl nur bei rachsüchtiger Unkunde möglich war.

1394) Clem. Alex. protrept. p. 42, c.: *Τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος.*

1395) Plutarch. plac. I, c. 3, med.: *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ.* Ebenso Stob. Ecl. phys. I, p. 304 und Aristot. Metaph. I, c. 3, s. 12; Sext. Emp. adv. math. X, s. 313, p. 684.

1396) Tertull. de anim. c. 5.

1397) Jamblich. in Nicom. arithm. p. 11: *Οἱ δὲ περὶ Ἵππασον ἀκουσματικοὶ ἀριθμὸν εἶπον παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας, καὶ πάλιν κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον.* Ebenso Stob. Ecl. phys. I, p. 862; cf. Syrian. in Arist. Metaph. l. XIII, f. 71, b.

1398) Jambl. de V. P. p. 318, s. 152: *Ἐν δὲ τοῖς Λευκάνοις* (statt des ganz sinnlosen *Λατίνοις*, die mit griechischer Literatur und pythagoreischer Philosophie Nichts zu schaffen hatten) *ἀναγινώσκεσθαι τοῦ Πυθαγόρου τὸν Ἱερὸν λόγον, οὐκ εἰς πάντας οὐδ' ὑπὸ πάντων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν μὲν ἐχόντων ἑτοίμως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν διδασκαλίαν;* also nur in den engeren Kreisen der Pythagoreer. Es ist aber bekannt, dass der gewöhnlich dem Pythagoras beigelegte *Ἱερὸς λόγος* von Telauges herrührt (s. oben Note 955); während der wirklich von Pythagoras herrührende dem Orpheus beigelegt wird.

1399) Plat. Phaed. p. 61, D.

1400) Diog. Laert. VIII, s. 84; III, 9.

1401) Theologum. arithm. p. 61.

1402) Plutarch. Dio. c. 17, 22.

1403) Aristot. metaphys. I, c. 6, init.

1404) Plat. Alcibiad. I', p. 122.

1405) Plat. de Republ. X, p. 614; cf. Clem. Alex. Stromat. V, p. 710, der den Er mit Zoroaster selbst identificirt.

1406) Plat. Politic. p. 269 sq.

1407) Philon. de mund. opific. 33, p. 24: *Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· Ἐντὶ γάρ, φησίν, ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἄτερος τῶν ἄλλων.* Ebenso Jambl. in Nicom. arithm. p. 109: *Ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον· οὐ γάρ Ἕν, φησίν, ἀρχὰ πάντων;* die Verwechslung der Monas mit dem *ἕν* rührt, wie man sieht, nur von Jamblich und nicht von Philolaos her. Syrian. ad Metaph. XIV, 1, p. 325: *Ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος, τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι ..... καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν*

ἀρχαίναον (statt des sinnlosen *ἀρχαίνετος* oder Archenenis der lateinischen Uebersetzung) *μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι Φιλόλαος*, (so ist zu interpungiren), *τῶν δὲ* (statt *δὲ τῶν*) *πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται.*

1408) Procl. in Tim. I, p. 54: *Κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν θειοτέρων τὰ καταδεέστερα, καὶ εἷς ἀποτελεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὑφεστηκὼς κατὰ τὸν Φιλόλαον· καὶ κατὰ μὲν τὰ ἐν αὐτῷ ἄπειρα τὰ ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος ἡ τῆς ἀπειρίας φύσις, κατὰ δὲ τὰ περαίνοντα ἐκ τῆς νοητῆς μονάδος ἡ τοῦ πέρατος, κατὰ δὲ τὸ ἐκ πάντων τούτων ἓν καὶ ὅλον καὶ παντελὲς εἶδος, ἐκ τοῦ ἑνὸς ὂν* [*ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις κρατεῖ*, denn diese letzten Worte sind zur Herstellung des Sinnes nothwendig zu ergänzen]· *ὁ γὰρ θεός ἐστιν ὁ τὸ μικτὸν ὑφιστὰς, ὥς φησιν ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης.* Simplicius (in Arist. phys. III, p. 104) erklärt diese Ausdrücke näher dahin: das *περαῖνον*, das Begränzende, sey das *εἰδοποιοῦν*, das Gestaltende, Form gebende; die *ἀόριστος δυὰς* dagegen sey sowohl das *ἐν ὑπεροχῇ*, der Zunahme, der unendlichen Ausdehnung nach als auch *ἐν ἐλλείψει*, der Abnahme, der unendlichen Theilbarkeit nach Unbegränzte, d. h. der unendliche Raum sammt der unendlichen Materie. Nach Diog. Laert. VIII, s. 85 begann Philolaos seine Schrift mit der Aufstellung dieser beiden einander entgegengesetzten Principien: *Τοῦτόν φησι Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως, ὧν ἡ ἀρχὴ ἥδε· φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.*

1409) Dieser wichtige Begriff des *νοῦς* findet sich in einem grösseren Fragmente, worin Philolaos die Ewigkeit der Weltkugel gerade aus ihrer Begeistung und Beseelung zu beweisen sucht. Da sich die Argumentation nicht zerstücken lässt, so folgt hier die ganze Stelle nach Stob. Ecl. phys. I, p. 420 (Böckh's Philolaos p. 167): *Ἦν ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος, καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ συγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος* (also von der Urgottheit)· *ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχαΐδίω* (von Ur-Ewigkeit her, statt des sinnlosen *ἀρχιδίω*, welches Böckh unemendirt lässt). *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ* (*τοῦ κόσμου*) *τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί. καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τὰς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι*

σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον (ἡ ψυχὴ) ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον (ὁ κόσμος), ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται, ἀνάγκα τὸ μὲν (der eine äussere höhere Theil der Welt) ἀεικίνατον, τὸ δὲ (der andere mittlere, niedere) ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν (der eine, der höhere Theil) νόω καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα (Herrschergebiet) πᾶν, τὸ δὲ (der niedere, mittlere Theil der Welt) γενέσιος καὶ μεταβολᾶς· καὶ τὸ μὲν πρᾶτον τᾷ δυνάμει καὶ ὑπερέχον, τὸ δ' ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον· τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος. διὸ καὶ καλῶς ἔχειν ἔλεγε κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος. καὶ ὁ μὲν (der äussere höhere Theil der Weltkugel, der κόσμος im engeren pythagoreischen Sinn) ἐς ἀεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων, τὰ δὲ καὶ γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλά· καὶ τὰ μὲν φθαρέντα κατὰ φύσεις καὶ μορφὰς σώζεται, γονῇ πάλιν τὰν αὐτὰν μορφὰν ἀποκαθιστάντος τῶ γεννήσαντος πατέρος καὶ δημιουργῶ (des νοῦς nämlich; die letzte Zeile ist emendirt statt ἀποκαθιστάντα τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ, was weder einen richtigen Sinn noch eine richtige Konstruktion gibt.) Die unterstrichenen Stellen enthalten die Lehre vom νοῦς, wie sie der Text gibt. Die mit dem νοῦς verbundene ψυχή könnte als blosses Synonym gelten, bezeichnet aber in der That das Dritte zwischen den beiden entgegengesetzten Principien die Harmonie herstellende, die Weltseele, das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, das ja auch als πῦρ περιέχον die Weltkugel rings umschliesst, so dass auch bei Philolaos die Dreitheilung der Welt in Weltgeist (νοῦς), Weltseele (ψυχή) und Welt-Leib, die Weltkugel, sich vorfindet. Dieser wichtige Begriff der ψυχή wird sich aus dem Zusammenhange der übrigen erhaltenen Nachrichten bald herausstellen (Note 1413). Zugleich erhellt aber auch, dass die in einer philolaischen Ueberlieferung (Theolog. arithm. p. 55, siehe Note 1371) erwähnte Liebe und Einsicht, welche sich in der Achtzahl zeigen soll: μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν, καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσι, ebenfalls nur eine Bezeichnung des guten Principes, des Weltgeistes ist, welcher sich vorzugsweise in der höheren ätherischen Himmelsregion, dem Weltraume der 8 Himmelsfirmamente, im Kosmos wirksam erzeigt. Die Parallele ist von selbst klar, da das

gute Princip bei Empedokles ja vorzugsweise die Liebe (φιλία, φιλότης etc.) heisst.

1410) In einem philolaischen Fragmente (bei Stob. Eclog. phys. I, 10) wird das „die Sphäre in Umschwung Setzende" also nach der vorhergehenden Note der Geist, ausdrücklich als das 5. Element, d. h. als der Aether bezeichnet: (καὶ) τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα (die in der Kugel darstellbaren regelmässigen Körper) πέντε ἐντὶ, καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ (in der Weltkugel) στοιχεῖα (denn so muss offenbar ergänzt werden), πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκος (statt der gewöhnlichen Lesart ὁλκάς). Die Identität von Geist und Aether, wie sie von allen alten Denkern angenommen wird, ist also auch bei Philolaos ausser allem Zweifel, und nun begreift es sich auch ganz einfach, wie diesem Aether, dieser Alles umgebenden feinsten Luft, — denn so dachte sich ja das gesammte Alterthum den Aether, — die Rolle der Begränzung (πέρας), des Begränzenden (περαῖνον) zugetheilt werden konnte.

1411) In einem philolaischen Fragmente (bei Stob. Ecl. phys. I, p. 10, med.) heisst es ausdrücklich: Τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί; was noch auf's Lebhafteste an die zoroastrische Vorstellung von Ahriman erinnert.

1412) Bei Stob. Ecl. phys. I, 458, heisst es in einem philolaischen Fragmente: Ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔασσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾥτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

1413) Denn dies ist offenbar der wahre Sinn der alten Nachricht: Philolaus dixit animam esse harmoniam, (bei Macrobius in Somn. Scip. I, 14: Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam), d. h. die Weltseele sey die Harmonie, d. h. das die Harmonie zwischen den entgegengesetzten Principien in dem Weltalle Hervorbringende. Da der Begriff der Harmonie bei Philolaos einen so allgemeinen Umfang hat, so kann der Begriff der Seele nicht minder allgemein und umfassend genommen werden. Nur in einem Systeme, in welchem die Seele überhaupt als das zwischen den Gegensätzen die Harmonie Hervorbringende aufgefasst

wurde, konnte dieselbe Vorstellung dann auch auf die menschliche Seele übertragen werden, wie dies nach Arist. de anim. I, 4, init. wirklich geschah: *Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς .... ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι, καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.* Die gewöhnliche, wahrscheinlich nur aus Missverstand der pythagoreischen Terminologie entstandene, obgleich schon von Plato in seinem Phädon (p. 85, E.) berücksichtigte Auffassung dieses Satzes: als sey die Seele von den Pythagoreern nicht für etwas Selbstständiges, sondern nur für die Zusammenstimmung und Harmonie, die wohlgeordnete Lebensthätigkeit des den Menschen bildenden körperlichen Organismus gehalten worden, so dass nach ihnen mit diesem körperlichen Organismus auch dessen Harmonie, die Seele, sich auflösen musste, widerspricht dem ganzen übrigen Ideenkreise dieser Denker, namentlich ihren Lehren von der Fortdauer nach dem Tode und der Seelenwanderung auf's Allergröbste, sie ist ein philosophischer Anachronismus. Zugleich erklärt sich nun aber auch, wesshalb in dem früher (Note 1409) citirten Fragmente über die Ewigkeit der Welt *νοῦς* und *ψυχή* mit einander verbunden genannt werden, wesshalb ihnen der höhere Theil der Weltkugel als ihr eigenthümliches Herrscher-Gebiet (*ἀνάκωμα*) zugeschrieben wird, wo sie gemeinsam die Weltkugel in Umschwung setzen, und von wo aus die „das Weltganze umgebende Seele" (*ἁ τὸ ὅλον περιέχουσα ψυχά*) bis zum Monde herab die ewige Unveränderlichkeit des höheren Weltraumes, des Planeten-Himmels, des Kosmos im engeren Sinne hervorbringt. Dies sind jetzt Alles ganz wohlbekannte Vorstellungen: *νοῦς* und *ψυχά*, Weltgeist und Weltseele, sind Aether und Feuer, welche in allen älteren Ideenkreisen die höheren Theile der Weltkugel erfüllen, und namentlich das höchste Fixsterngewölbe umgeben, und welche durch ihre unmittelbare Einwirkung jenen höchsten „ätherischen und feurigen" Regionen vom Fixsterngewölbe bis zum Monde herab den Charakter der Unvergänglichkeit und ewigen Unversehrtheit (*ὑγίεια*) mittheilen, wodurch sich auch in dem altpythagorischen Ideenkreise der Planeten-Himmel, der Kosmos, auszeichnet. Es erhellt somit von selbst, dass die *ψυχὰ περιέχουσα* des Philolaos mit dem *πῦρ περιέχον* völlig identisch ist.

1414) Stob. Ecl. phys. I, p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ, καὶ Διὸς οἶκον* (nach Arist. de coel. II, 13, *Διὸς φυλακὴν*), *καὶ μητέρα θεῶν,*

βῶμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον.

1415) Nicomach. Isag. arithm p. 133 med.: *Φιλόλαος δὲ* (*λέγει*) *ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα πάντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα, ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα* (Ebenso Stob. Ecl. I, p. 454) . . . . *ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα, εἰκότως ἁρμονίαν ὑπεδέξατο· ἁρμονία γὰρ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.*

1416) Jamblich. in Nicom. arithm. p. 11: *Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν.*

1417) Fragment des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, p. 456: *Ὁ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.* Den wahren Sinn erklärt Aristot. phys. auscult. III, 4, s. 3: *Καὶ οἱ μὲν* (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον* (also die Dyas die Materie)· *τοῦτο γὰρ, ἓν ἀπολαμβανόμενον* (die Eins, das formbildende geistige Princip in sich aufnehmend, und nicht *ἐναπολαμβανόμενον* wie gewöhnlich ganz sinnloser Weise gelesen wird), *καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ* (dem Ungeraden, also hier zunächst der Drei, dem dritten vermittelnden Principe, der Harmonie, der Weltseele) *περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν* (theilt den Wesen die Natur der Dyas mit, vgl. Note 1408)· *σημεῖον δὲ εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν, περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων* (die ungeraden Zahlen 3, 5, 7, 9, 11 etc.) *περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς* (und zwar jeden Gnomon mit seinen ihm zugehörigen Vorder-Zahlen gesondert, also 1 + 3; 1 + 3 + 5; 1 + 3 + 5 + 7 etc. etc.), so würden doch nicht alle Produkte einerlei Art mit den Gnomonen, d. h. ungerade, sondern ein Theil werde immer anderer Art: *ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος* (nämlich gerade), und nur ein Theil bleibe derselben Art: *ὁτὲ δὲ ἓν* (nämlich ungerade; in der That 1 + 3 = **4**; 1 + 3 + 5 = **9**; 1 + 3 + 5 + 7 = **16**; 1 + 3 + 5 + 7 + 9 = **25**; 1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 = **36** etc.). In ähnlicher Weise stellt Nicomachus (Arithm. II, p. 59) dieselben Gegensätze auf mit Nennung des Philolaos: *Φιλόλαος δὲ ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα· ὅπερ μᾶλλον συγκατατίθεται εἶναι, ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον,*

κατ' εἰκόνα δηλονότι τοῦ ἀριθμοῦ· καὶ γὰρ οὗτος σύμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος συγκεῖται, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, ἃ δὴ ἰσότητός τε καὶ ἀνισότητος ἐμφαντικά, ταυτότητός τε καὶ ἑτερότητος, περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου, ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου. Es scheinen also diese Gegensätze mit ihren Zahlen-Nachweisungen allerdings bis auf Philolaos selbst zurückzureichen; was bei dem ganz ähnlichen Zahlen-Charakter anderer von ihm berichteten Angaben sich eigentlich fast von selbst versteht.

1418) Theologum. arithm. p. 61 unten, aus einem Fragmente des Speusippos. Vgl. Nicomach. Arithm. p. 13 (p. 78 ed. Ast.)

1419) Theologum. arithm. p. 11 med.

1420) Stob. Ecl. phys. I, p. 8, fragm. Philol.: *Μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα δύναμις ἁ τᾶς δεκάδος.*

1421) Sext. Empir. adv. Math. VII, 115.

1422) Stob. Ecl. phys. I, p. 286, fragm. Emped.

1423) Stob. Ecl. phys. I, 10: *Τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντὶ, καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκός* (Vgl. Note 1316 u. 1410).

1424) Theologum. arithm. p. 23 med.: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

1425) Diese Nachricht hat sich bei zwei alten Schriftstellern erhalten, bei Proklus und Plutarch; bei Beiden in fehlerhafter Gestalt, doch glücklicher Weise so, dass sich Beide gegenseitig berichtigen und ergänzen. Proclus in Eucl. Elem. I, p. 36 sq. sagt: *Καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας· ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας ..... ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ, καὶ Ἅιδῃ, καὶ Ἄρει, καὶ Διονύσῳ ..... καὶ πρὸς τοῦτο κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ.* Und dazu bemerkt er: *Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅπως τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκε θεοῖς, τὴν δὲ τετραγωνικὴν τρίσιν,* worin er eine tiefsinnig mystische Bedeutung sucht. Dieser

ganze tiefsinnige Nebel wird aber durch Plutarch (de Isid. et Osir. c. 30) wieder verjagt. Dieser berichtet: *φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγουμένοι δύναμιν· λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα* (d. h. sie erklären ihn für einen ausserweltlichen bösen Dämon; denn alle Zahlen, aus welchen das Weltall zusammengesetzt ist, von der Einheit bis zur Zehnheit, betragen nur die Summe von **55**; die Zahl **56** aber wird dem Typhon zugeschrieben)· *καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου (ἰδέαν) Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι, τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας, τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός, τὴν δὲ τοῦ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.* Beide, Proklus und Plutarch, haben also ihre Weisheit aus einem Aelteren, dem Mathematiker Eudoxus, dessen Text ihnen schon verderbt vorliegen musste, da sie offenbar beide dieselbe Nachricht mittheilen. Alle die tiefsinnigen Erklärungen des Proklus, wesshalb Philolaos jenes Dreieck vieren, und jenes Viereck dagegen nur dreien Gottheiten geweiht habe, — Erklärungen, welche nach Böckh nicht unwahrscheinlich und zugleich reich an Phantasie sind, — zerfahren also auch in Dunst, weil bei Plutarch andere Zahlen von Gottheiten zum Vorschein kommen, beim Dreiecke drei und beim Vierecke gar fünf, und weil endlich die Vergleichung beider Stellen lehrt, dass Philolaos, wie es der gesunde Menschen-Verstand gibt, die drei Winkel seines Dreiecks dreien, und die vier Winkel seines Vierecks vier Gottheiten angewiesen hatte: *τὰς τοῦ τριγώνου γωνίας ἀνέθηκε Κρόνῳ, καὶ Ἅιδῃ ἢ Ἄρει, καὶ Διονύσῳ, τὰς δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέᾳ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ Δήμητρι καὶ Ἑστίᾳ καὶ Ἥρᾳ.* Dann springt aber auch gleich auf der Stelle in die Augen, dass jene drei Gottheiten des Dreiecks: Kronos die zoroastrische Urgottheit, Hades oder Ares den Ahriman und Dionysos den Oromasdes, die zoroastrischen entgegengesetzten Principien bezeichnen; Rhea oder Aphrodite dagegen das Wasser, Demeter die Erde, Hestia das Feuer und Hera die Luft, also mit Einem Worte die vier Elemente. Dann begreift sich denn auch die Angabe des Proklus: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδοποιίας*, und seine irrige Uebertragung der Vierzahl auf dieses Götterdreieck, weil es *πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν* andeute; so dass: *τριὰς οὖν καὶ τετρὰς ἤδε*

(statt τετραδικὴ), τῶν τε γονίμων μετέχουσαι καὶ ποιητικῶν ἀγαθῶν, τὴν ὅλην συνέχουσι τῶν γεννητῶν διακόσμησιν. So ist also dieser mystische Dreiecks- und Vierecks-Nebel des Proklus in aller Kürze auch glücklich verjagt, denn es ist Nichts unerquicklicher, als gegen solchen neuplatonischen Unsinn polemisiren zu müssen.

1426) Sext. Empir. pyrrhon. hypotyp. III, c. 18, s. 152 sq. gibt einen ganz richtigen Abriss der pythagoreischen Zahlenlehre, welcher der mangelnden Detail-Ausführung wegen für den mit dem Gegenstande nicht ganz Vertrauten Dunkelheiten haben mag, der aber nach dem bisher schon Dargestellten jetzt vollkommen verständlich ist: Οἱ ἀπὸ τῶν Πυθαγόρου στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι λέγουσι. ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, ἄδηλα (verborgen, nicht sinnenfällig) ἄρα ἐστὶ τὰ στοιχεῖα· τῶν δὲ ἀδήλων τὰ μέν ἐστι σώματα, ὡς οἱ ἀτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι (die Monaden und Atomen), τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς σχήματα (die Urformen, Urprincipien) καὶ ἰδέαι (die Urbilder) καὶ ἀριθμοί (die Urzahlen) ..... καὶ γὰρ τῶν ἀσωμάτων ἕκαστον ἐπιθεωρούμενον ἔχει τὸν ἀριθμόν, ἢ γὰρ ἕν ἐστιν, ἢ δύο ἢ πλείω. (Bis hierher geht also der höhere, allgemeinere Theil der Zahlenlehre, die Darstellung der Atomen- und Urbilder-Lehre. Nun folgt auch noch der speciellere Theil, welcher die Entstehung der endlichen Körperformen aus der Zahlenlehre begreiflich machen soll): Δι' ὧν συνάγεται, ὅτι τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων εἰσὶν οἱ ἄδηλοι καὶ ἀσώματοι καὶ ἐν πᾶσιν (im Weltall) ἐπιθεωρούμενοι ἀριθμοί, καὶ οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ ἥτε μονὰς καὶ ἡ ... ἀόριστος δυάς, ὧν (statt ἧς) κατὰ μετουσίαν αἱ κατὰ μέρος γίγνονται μονάδες (statt δυάδες) καὶ δυάδες· ἐκ τούτων γὰρ καὶ τοὺς ἄλλους γίγνεσθαι ἀριθμοὺς τοὺς ἐπιθεωρουμένους ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς καὶ τὸν κόσμον κατασκευάζεσθαι λέγουσι. τὸ μὲν γὰρ σημεῖον τὸν τῆς μονάδος ἐπέχειν λόγον· τὴν δὲ γραμμὴν τὸν τῆς δυάδος, δύο γὰρ σημείων μεταξὺ θεωρεῖσθαι ταύτην· τὴν δὲ ἐπιφάνειαν τὸν τῆς τριάδος, ῥύσιν γὰρ εἶναί φασι τῆς γραμμῆς εἰς πλάτος ἐπ' ἄλλο σημεῖον ἐκ πλαγίου κείμενον. τὸ δὲ σῶμα τὸν τῆς τετράδος· ἐπανάστασιν γὰρ γίγνεσθαι τῆς ἐπιφανείας ἐπί τι σημεῖον ὑπερκείμενον. Καὶ οὕτω τὰ σώματα καὶ ὅλον τὸν κόσμον ἀνειδωλοποιοῦσιν, ὅντινα καὶ διοικεῖσθαί φασι κατὰ ἁρμονικοὺς λόγους. Eben so adv. Physicos II (adv. math. X) s. 276 sqq. Neben dieser Auffassungsweise bestand dann noch eine andere, welche Alles vom Punkt allein herleitete s. 282 sqq.; die hier auseinandergesetzte ist nun auch dieselbe, die Alexander Polyhistor bei

Diog. Laert. VIII, 25 sq. vorträgt, aber so kurz und skelettartig, dass aus seinem Berichte allein ein Verständniss der Lehre gar nicht wäre zu gewinnen gewesen.

1427) Aus Plato's Vorlesungen über die Philosophie führt Aristot. de anim. I, 2, 404, b. 18, an: *νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο . . . τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.*

1428) Theologum. arithm. p. 55 med.: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι* etc.

1429) Claudian. Mamert. de stat. anim. II, 3: In quibus (Pythagoreis) vel potissimum floruisse Philolaum reperio Tarentinum, qui . . . . priusquam de animae substantia decernat, de mensuris, ponderibus et numeris juxta geometricam, musicam atque arithmeticam mirifice disputat, per haec omnia universum exstitisse confirmans.

1430) Nicomach. arithm. c. 26, p. 72.

1431) Philol. ap. Stob. Ecl. I, p. 456: *Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι, οὐ γὰρ ὁτιῶν οἱόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω.*

1432) Philol. ap. Stob. Ecl. phys. I, 8: *Νομικα γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένῳ παντί· οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία. νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθάσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ, καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία, οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντί· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.*

1433) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, p. 388: *Ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι, οἱ δε Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινῶς δέ· τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων*

περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως, ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

1434) Archytas περὶ ἀρχᾶς, Fragment bei Stob. Ecl. I, p. 722. Hartenstein de Archytae fragm. philos., fr. 4.

1435) Grösseres Fragment des Archytas περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως, erhalten bei Stob. Ecl. I, p. 784 und bei Jambl. περὶ κοιν. μαθημ. in Villois. Anecd. II, p. 199. Hartenstein fr. 5.

1436) Wie dies eine Nachricht von Eudemus Rhodius, dem bekannten Schüler des Aristoteles bezeugt: Simplic. in phys. Aristot. fol. 108, a. und ein Fragment des Archytas bei Simplic. in categor. Arist. f. 135 (Hartenstein fr. 7 u. 8, p. 34 u. 35).

1437) Simpl. in phys. p. 186, a; Idem in phys. f. 186, b, und Idem in categ. f. 130, b. (Hartenst. fr. 10.)

1438) Aristot. metaph. VIII, 2.

1439) Archytae περὶ ἀντικειμένων bei Simpl. in categ. Arist. f. 141, b.

1440) Simplic. in categ. Arist. f. 2, b.

1441) Eine Stelle aus einem Fragment des Archytas περὶ σοφίας bei Jambl. protr. IV, p. 39 sqq. lautet: γέγονε καὶ συνέστα ὁ ἄνθρωπος ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶ ὅλω φύσιος, καὶ τᾶς σοφίας ὦν ἔργον, κτᾶσθαι καὶ θεωρὲν τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν.

1442) Theolog. arithm. p. 43 med.

1443) Tim. p. 51, b; 52, b.

1444) Arist. problem. XVI, 9.

1445) Böckh's Philolaos p. 194.

1446) Archyt. περὶ ἀρχῶν bei Stob. Ecl. phys. I, 710: Ἀνάγκα δύο ἀρχὰς ἦμεν τῶν ὄντων, μίαν μὲν τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν τεταγμένων καὶ ὁριστῶν, ἑτέραν δὲ τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων. Καὶ τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσαν καὶ τὰ ἐόντα ὁμοίως συνέχεν καὶ τὰ μὴ ἐόντα ὁρίζεν καὶ συντάσσεν· πλατιάζουσαν γὰρ ἀεὶ τοῖς γιγνομένοις, εὐλόγως καὶ εὐρύθμως ἀνάγεν ταῦτα καὶ τὸ καθ' ὅλω ὠσίας τε καὶ εἴδεος μεταδιδόμεν. Τὰν ἄλογον καὶ ἄῤῥητον καὶ τὰ συντεταγμένα λυμαίνεσθαι καὶ τὰ ἐς γένεσίν τε καὶ ὠσίαν παραγινόμενα διαλύεν, πλατιάζουσαν γὰρ ἀεὶ τοῖς πράγμασιν ἐξομοιοῦν αὐτᾷ ταῦτα. ἀλλ' ἐπείπερ ἀρχαὶ δύο κατὰ γένος ἀντιδιαιρούμεναι τὰ πράγματα τυγχάνοντι, τῷ τὰν μὲν ἦμεν ἀγαθοποιὸν, τὰν δ' ἦμεν κακοποιὸν, ἀνάγκα

καὶ δύο λόγως ἦμεν, τὸν μὲν ἕνα τᾶς ἀγαθοποιῶ φύσιος, τὸν δ' ἕνα τᾶς κακοποιῶ· διὰ τοῦτο καὶ τὰ τέχνᾳ καὶ τὰ φύσει γιγνόμενα δύο τούτων πρῶτον μετειλήφεν τᾶς τε μορφῶ καὶ τᾶς ὠσίας· καὶ ἁ μὲν μορφὼ ἐντι αἰτία τῶ τόδε τι ἦμεν, ἁ δ' ὠσία τὸ ὑποκείμενον, ὑποδεχόμενον τὰν μορφώ. Οὔτε δὲ τᾷ ὠσίᾳ οἷόν τέ ἐντι μορφᾶς μετεῖμεν αὐτᾷ ἐξ αὐτᾶς, οὔτε μὰν τὰν μορφὼ γενέσθαι περὶ τὰν ὠσίαν, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἑτέραν τινὰ ἦμεν αἰτίαν τὰν κινάσοισαν τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰν μορφώ· ταύταν δὲ τὰν πράταν τᾷ δυνάμει καὶ καθυπερτάταν ἦμεν τᾶν ἀλλᾶν, ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὰν ποθήκει θεόν. Ὥστε τρεῖς ἀρχὰς ἦμεν ἤδη, τόν τε θεὸν, καὶ τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰν μορφώ· καὶ τὸν μὲν θεὸν τεχνίταν καὶ τὸν κινέοντα, τὰν δ' ἐστὼ τὰν ὕλαν καὶ τὸ κινεόμενον, τὰν δὲ μορφὼ τὰν τέχναν καὶ ποθ' ἂν κινέεται ὑπὸ τῶ κινέοντος ἁ ἐστώ. Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κινεόμενον ἐναντίας ἑαυτῷ δυνάμιας ἴσχει τὰς τῶν ἁπλῶν σωμάτων, τὰ δ' ἐναντία συναρμογᾶς τινος δεῖται καὶ ἑνώσιος, ἀνάγκα ἀριθμῶν δυνάμιας καὶ ἀναλογίας καὶ τὰ ἐν ἀριθμοῖς καὶ γεωμετρικοῖς δεικνύμενα παραλαμβάνειν, ἃ καὶ συναρμῶσαι καὶ ἑνῶσαι τὰ ἐναντιώτατα δυνασεῖται ἐν τᾷ ἐστὼ τῶν πραγμάτων ποττὰν μορφώ· καθ' αὐτὰν μὲν γὰρ ἐάσσα ἁ ἐστὼ ἄμορφός ἐντι, κιναθεῖσα δὲ ποτὶ τὰν μορφὼ ἔμμορφος γίνεται καὶ λόγον ἔχοισα τὸν τᾶς συντάξιος· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δυσκινέετον κινεόμενόν ἐντι διὰ τοῦ πράτω κινέοντος (so ist zu emendiren statt des Bisherigen: καὶ κινεόμενόν ἐντι τὸ πράτως κίνεον, was keinen Sinn gibt)· ὥστ' ἀνάγκα τρεῖς ἦμεν τὰς ἀρχὰς, τάν δὲ ἐστὼ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰν μορφώ, καὶ τὸ ἐξ αὐτῶ κινατικὸν καὶ πρᾶτον (statt des sinnlosen ἀόρατον) δυνάμει· τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον μόνον ἦμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον· νόω τι κρέσσον ἐντὶ, ὅπερ ὀνομάζομεν θεὸν, φανερῶς.

1447) Syrian. in metaph. XIII, 8, bei Brandis de perdit. Aristot. libr. de ideis etc. p. 35) ποῖον ἓν ἐρωτᾷς; τὸ ἀρχηγικὸν (die Urgottheit), ἢ τὸ ὡς ἐν μορίοις ἐλάχιστον (das Atom); ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διελέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων. Da ἓν und μονάς nach dieser Erklärung verwandt sind, so ergibt sich von selbst, dass bei Archytas die Monas nicht, wie Syrian will, die Monade als Atom bezeichnet, denn das ἕν, die Urgottheit, kann nicht als dem Atom verwandt betrachtet werden, sondern nur der μονάς als dem ersten, gutthätigen, form-

bildenden Principe, dem Weltgeiste (*νόῳ*), wie dies der gesunde Menschen-Verstand von selbst gibt. Die von Theo Smyrn. arithm. p. 27 überlieferte Nachricht: Philolaos und Archytas hätten die Bezeichnungen des *ἓν* und der *μονάς* unterschiedlos gebraucht, ist sowohl nach ihrem bis daher geschilderten Ideenkreise, als auch nach dem Sprachgebrauche ihrer eigenen Fragmente durchaus falsch.

1448) Theo Smyrn. de Mus. c. 49, p. 166: *Ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ. περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως πολλὰ διεξίασιν.*

1449) Aus einem grösseren Fragmente *περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως* bei Stob. Ecl. phys. I, 784 (Hartenstein fr. 5, p. 22 u. 23.) a) *Καὶ ὁ μὲν νόος ἐντὶ ἀρχὰ τᾶς ἐπιστάμας, ἁ δ' αἴσθασις τᾶς δόξας· ἁ μὲν γὰρ ἔχει τὰν ἐκ τῶν αἰσθατῶν ἐνέργειαν, ὁ δὲ τὰν ἐκ τῶν νοατῶν· τυγχάνοντι δὲ τὰ μὲν αἰσθατὰ τῶν πραγμάτων κινάσιος μεταλαμβάνοντα καὶ κοινωνέοντα* (statt *κοινὰ ἐόντα*), *τὰ δὲ νοατὰ στάσιος καὶ ἰδιότατος. Παραπλασίως δὲ καὶ ἁ αἴσθασις καὶ ὁ νόος ἔχοντι· ἁ μὲν γὰρ αἴσθασις τῷ αἰσθατῷ· τὸ δὲ αἰσθατὸν καὶ κινεῖται καὶ μεταβάλλει καὶ οὐδέποτε ἐν ταυτῷ ἀτρεμεῖ· διὸ καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ βέλτιον καὶ χεῖρον γίνεται ὁρᾶν. ὁ δὲ νόος τῷ νοατῷ· τὸ δὲ νοατὸν ἀκίνατον ἐξ ὠσίας, διὸ οὔτε μᾶλλον οὔτε ἧττον οὔτε βέλτιον οὔτε χεῖρόν ἐντι νοεῖν τὸ νοατόν.* b) *Καὶ καθάπερ νόος τὸ πρᾶτον βλέπει καὶ τὸ παράδειγμα, οὕτως ἁ αἴσθασις τὰν εἰκόνα καὶ τὸ δεύτερον· ὁ μὲν γὰρ νόος οὖν* (statt *οὐκ*) *ἀνθρώπου* (statt *ἄνθρωπον*) *σφαῖραν* (so ist zu ergänzen) *ἁπλῶς, ἁ δ' αἴσθασις τὰν τῶ ἀλίω σφαῖραν, ἢ τὰς τῶν χειροτεχνᾶν* (sc. *βλέπει*; so emendirt gibt der bisher sinnlose Satz einen vollkommen richtigen und auch sachlich durchaus begründeten Sinn, denn gerade die Worte: der Verstand des Menschen sieht die Kugel an sich (*σφαῖραν ἁπλῶς*), den abstrakten, mathematischen Begriff der Kugel, die Sinnenwahrnehmung dagegen nur eine bestimmte, individuelle, materielle Kugel, wie z. B. die Sonnenkugel, oder die von den Drechslern verfertigten Kugeln, — gerade diese Worte bezeichnen den Unterschied des Abstrakten, des blos Denkbaren (*νοατὸν*) von dem Sinnlich-wahrnehmbaren vollkommen richtig und genau.) c) *Ἔτι μὲν νόος ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος, καθάπερ μονὰς καὶ στίγμα· παραπλασίως δὲ καὶ τὸ νοατόν·*

τὸ γὰρ εἶδος (das Urbild) οὔτε πέρας σώματός ἐντι, οὔτε ὅρος, ἀλλὰ μόνον τύπωσις (Bild, Vorbild) τῶ ὄντος, ᾧ ὄν ἐντι. ἁ δ' αἴσθασις μεριστὰ καὶ διαιρετά d) Τῶν γὰρ ὄντων ἐντὶ τὰ μὲν αἰσθατά, τὰ δὲ δοξαστά, τὰ δὲ ἐπιστατά, τὰ δὲ νοατά· καὶ τὰ μὲν σώματα, ὧν ἐντί τις ἀντιτυπία, αἰσθατά. δοξαστὰ δὲ τὰ μετέχοντα τῶν εἰδέων ὡς αἱ εἰκόνες, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος τῶ ἀνθρώπω, καὶ τὸ τὶ τρίγωνον τῶ τριγώνω. ἐπιστατὰ δὲ τὰ τοῖς εἴδεσι συμβεβηκότα ἐξ ἀνάγκας, ὡς ἐν γαμετρίᾳ τὰ τοῖς σχήμασι. νοατὰ δὲ αὐτὰ τὰ εἴδεα καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ἐπιστατῶν, οἷον αὐτὸς ὁ κύκλος καὶ τρίγωνον καὶ σφαῖρα (diese abstrakt mathematischen Begriffe von Kreis, Dreieck und Kugel selbst.). e) Τυγχάνοντι δὲ καὶ ἐν ἁμῖν αὐτοῖς κατὰ ψυχὰν γνώσιες τέτταρες, νόος, ἐπιστάμα, δόξα, αἴσθασις· ὧν αἱ μὲν δύο τῶ λόγω ἀρχαί ἐντι, οἷον νόος καὶ αἴσθασις, τὰ δὲ δύο τέλη, οἷον ἐπιστάμα καὶ δόξα. τὸ δ' ὅμοιον τῶ ὁμοίω γνωστικόν, ὅτι ὁ μὲν νόος ἐν ἁμῖν τῶν νοατῶν γνωστικός, ἁ δ' ἐπιστάμα τῶν ἐπιστατῶν, ἁ δὲ δόξα τῶν δοξαστῶν, ἁ δ' αἴσθασις τῶν αἰσθατῶν.

1450) Aristot de anim. I, 2 s. 9; Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως (ὁ Πλάτων, denn auf diesen scheint allerdings dem Zusammenhange nach die aristotelische Angabe sich zu beziehen) νοῦν μὲν τὸ ἕν, μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν (i. e. τριάδα) δόξαν· αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ (i. e. τετράδα)· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἐλέγοντο, εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων· κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δὲ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δὲ αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

1451) Nicomach. Instit arithm. p. 70 u. Porphyr. in Ptolem. harm. p. 236 (Hartenst. fr. 14 u. 15) enthalten in unwesentlich veränderter Fassung ein und dasselbe archyteische Bruchstück: Καλῶς μοι δοκοῦντι τὰ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι καὶ οὐθὲν ἄτοπον αὐτούς, ἀλλ' ὀρθῶς οἷά ἐντι, περὶ ἕκαστον θεωρέν· περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες, ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, ὄψεσθαι. περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἁμῖν σαφῆ διάγνωσιν, καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά· (soweit Porphyr, und nun Nikomachus:) περὶ γὰρ τὰ τῶ ὄντος πρώτιστα δύο εἴδεα τὰν ἀναστροφὰν ἔχει. Auf diese Stelle spielt Plato in seinen Büchern vom Staate (VII, p. 530, D) wörtlich an: καὶ αὗται (Astronomie und

mathematische Musik) *ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι, καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν.*

1452) Aristot. Metaph. I, 6, init.: *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν· ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις .... Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου* etc.

1453) Platon. Phileb. p. 16, c.: *Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐῤῥίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, — καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην τὴν φήμην παρέδοσαν, — ὡς, ἐξ ἑνὸς μὲν τῶν* (statt *καὶ*) *πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας* (Form) *τε καὶ ἀπειρίαν* (Raum und Materie) *ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων, δεῖν οὖν ἡμᾶς, τούτων οὕτω διακεκοσμημένων, ἀεὶ μίαν ἰδέαν* (Ein Urbild) *περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν, εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, ... μέχρι περ ἂν τὸ κατ᾽ ἀρχὰς ἓν, μὴ, ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι, μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ, τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός .... οἱ μὲν οὖν θεοὶ ὅ περ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους.*

1454) Phileb. p. 24 sq.; ibid. p. 26.

1455) Denn dass auch Plato diese Zahlenbezeichnungen brauchte, berichtet Aristoteles (metaph. XIII, 8, s. 12) ausdrücklich: *Εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχή, ἀνάγκη μᾶλλον ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναί τινα δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους.* Alexand. in Arist. metaph. I, 6. Schol. p. 551, 17: *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο .... καὶ τὰ εἴδη ἀριθμοὺς ἔλεγεν .... διὸ καὶ τὰς τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὰς τῶν τε εἰδῶν ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι, καὶ τὸ ἓν τῶν πάντων .... ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα;* vgl. Note 1484.

1456) Ibid. p. 27.

1457) Alcibiad. I[a], p. 122, a. ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου, ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία.

1458) De republ. VI, p. 509, b.: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος; cf. ibid. p. 517.

1459) Aristot. metaph. XIV, 4, s. 8: Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ) ᾤοντο εἶναι μάλιστα.

1460) Phileb. p. 18, A.: Ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν (die unzählbaren Einzeldinge) δεῖ βλέπειν εὐθὺς, ἀλλ' ἐπί τιν' ἀριθμόν, οὕτω καὶ τοὐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον (die Einzeldinge) ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν (Urgottheit) εὐθὺς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ (irgend eine zwischen den Einzeldingen und der Urgottheit in der Mitte stehende Urzahl), πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι, κατανοεῖν, τελευτᾶν δὲ ἐκ πάντων εἰς ἕν.

1461) De republ. VI, p. 511, b.: stellt ganz dieselbe Methode der von den Einzeldingen zur Urgottheit durch die Vermittlung der Urbilder aufsteigenden Spekulation dar: Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος (die Vernunft) ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν (den Urgrund des Alls) ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐπὶ τελευτὴν (bis zu den Einzeldingen herab) καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προςχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν (der Urbilder) αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. Dass das ἓν und die ἀρχὴ τοῦ παντός, die ἀριθμοὶ und die εἴδη in beiden Stellen identisch sind, leuchtet von selbst ein.

1462) Diese absolute Ewigkeit wird als wesentlicher Unterschied zwischen Urgottheit und Welt, Vorbild und Nachbild, nachdrücklich hervorgehoben, indem der Welt als dem Nachbilde der Gottheit auch nur die Zeit, das Nachbild der Ewigkeit zukomme: Timaeus p. 37, d.: καθάπερ οὖν αὐτὸ (τὸ παράδειγμα, die Urgottheit) τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον .... καὶ ἡ τοῦ ζώου φύσις οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ (die Ewigkeit) τῷ γεννητῷ

παντελῶς προςάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν, εἰκόνα ἐπινοεῖ τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι, ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ibid. p. 38, d.: *χρόνος οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν . . . κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς αἰωνίου φύσεως· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνα ἐστὶν ὄν, ὁ δ' αὖ* (ὁ κόσμος) *τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ἐστὶ μόνος.*)

1463) Tim. p. 52, a.: *Ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.*

1464) Phileb. p. 30, c.: *Βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν ἄπειρόν τε* (Materie und Raum) *ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας* (Begränzung, Form) *ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς* (eine über diesen entgegengesetzten Principien stehende) *αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα . . . . σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.*

1465) Tim. p. 27, e.: *Τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου, δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

1466) Phileb. p. 23, c.: *Τὸν θεὸν ἐλέγομεν, τὸ μὲν, ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ, πέρας.* (p. 16, c.) *τῶν πολλῶν ὄντων, τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας τε καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.*

1467) Phileb. p. 25, a.: *Τὰ δεχόμενα τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.* p. 26, b.: *ὕβριν γάρ που καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεὸς νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο.*

1468) Sophist. p. 249, b.: *Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν (τὸ ὂν φήσομεν ἔχειν).*

1469) Timaeus p. 52, a.: *Τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ* (τῷ ἑνὶ) *δεύτερον αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενον ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.*

1470) Aristot. phys. IV, 2, p. 209, b, s. 2: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ, τὸ γὰρ*

μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ἓν καὶ ταὐτόν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Ibid. s. 5: Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος· εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν. Die Stellen im Timaeus, auf welche sich Aristoteles bezieht, sind: p. 49, a.; 50, b.; 51, a.; wo unter dem Namen der alles in sich aufnehmenden Mutter und Amme alles Werdenden die in die Elemente noch nicht geschiedene, unsichtbare, gestaltlose Urmaterie geschildert wird, von welcher es dann p. 52, b. weiter heisst: sie sey auch zugleich der Raum (χώρα).

1471) Parmenid. p. 158, c.: Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντι αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν, ἄπειρον ἔσται πλήθει; ibid. p. 160, c.: Οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν.

1472) Arist. phys. III, 4, p. 203, 4: Οἱ μέν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον (τιθέασι).

1473) Aristot. metaphys. I, 6, s. 10: Τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον (Πλάτωνι). ibid. s. 8: Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. ibid. s. 16: Καὶ τίς ἡ ὕλη ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ibid. s. 12: Τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς (die Einzeldinge) ἔξω τῶν πρώτων (ausser den Urzahlen, den Urbildern) εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι (dem Unendlich-Grossen und dem Unendlich-Kleinen), ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.

1474) Aristot. phys. auscult. III, 6, s. 6: Πλάτων διὰ τοῦτο ἄπειρα δύο ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξησιν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι, καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.

1475) Im Timaeus p. 28, A. u. B. in fin., wird der Welt ein Körper beigelegt, — denn sie ist keineswegs selbst blos ein Körper, sondern hat auch noch einen Geist und eine Seele, — und dieser natürlich auf das Sinnlich-Wahrnehmbare, Werdende und Vergehende, niemals aber wirklich Seiende, d. h.

auf die Materie zurückgeführt ibid. p. 34, b.: *Οὕτως ὁ λογισμὸς θεοῦ* (der schöpferischen Urgottheit) *περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν* (die Weltkugel) *λογισθεὶς, λεῖον καὶ ὁμαλὸν, πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον, καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε.*

1476) Aristot. metaphys. I, 6, s 17: *Ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις* (den Grundprincipien: der Urgottheit und der Materie) *ἀπέδωκεν, ἑκατέροις ἑκατέραν* (der Materie also die Ursache des Bösen, da er die Urgottheit selbst als das Urgute betrachtete), *ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.*

1477) Tim. p. 34, b u. c: *Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ* (*τοῦ κόσμου*) *θεὶς, διὰ παντός τε ἔτεινε, καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῷ περιεκάλυψε ...... τὴν δὲ ψυχὴν ὁ θεὸς ..... γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν σώματος* (als der Weltleib), *ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν συνεστήσατο τοιῷδε τρόπῳ· τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας* (des Urgeistes *νοῦς*), *καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς* (der Materie), *τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα* (das untheilbare Geistige, das theilbare Materielle und das mittlere Gemischte, daher Dreiheit) *συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν* (Urbild, Urwesen), *τὴν θατέρου φύσιν, δύσμικτον οὖσαν, εἰς ταὐτὸ ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας, καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.*

1478) Unmittelbar auf die eben citirte Stelle folgt dann (p. 35, b, bis 36, c) die Darstellung dieser nach sehr zusammengesetzten Zahlenverhältnissen von Plato gebildeten Harmonie.

1479) Tim. p. 36, E: *Ἡ δὲ* (*ψυχὴ*) *ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα, κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτή τε ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον· καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας.*

1480) Im Sophist. p. 249 wird sie auch von Plato ausdrücklich angenommen.

1481) Im Timaeus: p. 31, B, bis p. 33 wird diese Elementenlehre mit der ihr zu Grunde liegenden Proportion (*ἀναλογία*, p. 31, C) auseinandergesetzt, und dann mit den im Texte angeführten

Worten geschlossen: Οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ἐν μέσῳ θεὶς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν (λόγον, τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν) ἀπεργασάμενος, ὅ, τι πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅ, τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο δ' ὕδωρ πρὸς γῆν· ξυνέδησε καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτὸν, καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν.

1482) Moderatus bei Stob. Ecl. I, 20: Πυθαγόρας (in dem ἱερὸς λόγος des Telauges) τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων (τοὺς ἀριθμοὺς) ἐπωνόμαζεν ..... τὴν πεντάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην. (Dass die πεντάς und nicht die ἑξάς so benannt werde, s. Theologum. arithm. p. 24, med.; 31, unten.)

1483) Tim. p. 38, C, u. E; p. 39, D; p. 38, c: Ἵνα γεννηθῇ χρόνος, Ἥλιος καὶ Σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα ἐπίκλην ἔχοντα πλάνητες, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε· σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς, ἑπτὰ οὔσας, ὄντα ἑπτά. p. 38, e: Εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον (τῶν ἄστρων) ἀφίκετο φόραν, τῶν ὅσα ἔδει ξυναπεργάζεσθαι χρόνον· p. 39, d, ὥστε χρόνον εἶναι τὰς τούτων πλάνας. ὁ γὰρ τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων (den Fixsternhimmel zu den 7 Planeten mit hinzugerechnet) τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος κύκλῳ ἀναμετρηθέντα.

1484) Arist. phys. ausc. III, 6, p. 206; b: Οὔτε ἐν τοῖς ἀριθμοῖς (den Urzahlen) τὸ ἐπὶ καθαίρεσιν ἄπειρον ὑπάρχει, ἡ γὰρ μονὰς ἐλάχιστον· οὔτε ἐπὶ τὴν αὔξην, μέχρι γὰρ δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμὸν (ὁ Πλάτων).

1485) Aristot. metaph. XII, 8, s. 2. rügt schon, dass die Anhänger der Zahlenlehre keinen Grund angäben, wesshalb die Urzahlen nur bis zur Zehn gehen sollen: ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὁτὲ μὲν ὡς περὶ ἀπείρων (die gewöhnlichen mathematischen Zahlen) λέγουσι, ὁτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὡρισμένων (die Urzahlen und Urbilder)· δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐθὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς. Dies begreift sich, da die Zehnzahl traditionell war, und man beim Traditionellen gewöhnlich gar nicht an einen Grund denkt, besonders wenn man, wie Plato, in der Zahlenlehre eine höhere Offenbarung sah. Die geschicht-

liche Entstehung der Zahlensymbolik in dem ägyptischen Viereinigkeitsbegriff und der mit ihm verbundenen kosmogonischen Emanationslehre, wie sie aus des Pythagoras eigenen Versen in dem orphischen Gedichte hervorgeht, war aber natürlich diesen späteren zoroastrischen Pythagoreern eben so unbekannt, wie das orphische Gedicht und die gesammte ältere ägyptisch-pythagoreische Spekulation. Der im Texte angegebene Grund ergibt sich aber aus der genaueren Kenntniss der Sach-Verhältnisse ganz von selbst.

1486) Tim. p. 34, B: *Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν* (*τὸν κόσμον*) *ἐγεννήσατο* (*ὁ ὄντως ἀεὶ θεὸς, ὁ γεννήσας πατὴρ*, die schöpferische Urgottheit.) p. 68, E: *Ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ...... τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα.* ibid. p. 40, b: *γέγονεν ὅσ᾽ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων, ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα, ἀεὶ μένει.* ibid. d. *ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα.*

1487) Aristot. metaph. I, 6, s. 8: *Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ᾽οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* vergl. metaph. XII, 8, s. 2: *ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας.* vgl. Aristot. metaph. XI, 2, s. 16.

1488) Parmen. p. 132, D: *Σωκρ. ἀλλ᾽, ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τὶς ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.* Daher zwei Hauptgattungen von Wesen, Tim. p. 48, E: *ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος* (*γένος*) *ὑποτεθὲν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.* Tim. p. 92 in fin.: *Ὅδε ὁ κόσμος, ζῷον ὁρατὸν, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ.*

1489) Tim. p. 28, E. *Τόδε δ᾽αὖ πάλιν ἐπισκεπτέον, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, ἢ πρὸς τὸ γεγονός.* Dass die Urgottheit bei ihrer Schöpfungsthätigkeit nur ihre eigene geistige, unentstandene und ewige Wesenheit zum Vorbilde nehmen konnte, versteht sich von selbst, da sie die übrigen Urwesen, die Principien des Weltalls und die grossen kosmischen Gottheiten ja erst erschuf; die Urgottheit sich also nur

das Ewige und Unentstandene zum Vorbild nehmen konnte, wie sich dies denn auch bei der Schönheit der Welt und der Trefflichkeit des Schöpfers nicht anders erwarten lässt: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος, ὅ, τε δημιουργὸς ἀγαθὸς, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ (ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις) εἰς τὸ γεγονός· παντὶ δὲ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀΐδιον.* Da aber die irdischen Dinge, nach Plato, nicht von der Urgottheit selbst, sondern von untergeordneten Gottheiten erschaffen wurden (Tim. p. 41, B in fin. p. 69, C: (s. Note 1492) so konnten und mussten sich diese bei ihrer irdischen Schöpfung auch die geschaffenen kosmischen Urbilder, die übrigen Urzahlen ausser der Urgottheit von der Monas bis zur Dekas zu Mustern und Vorbildern nehmen. Dies erhellt daraus, dass die irdische Welt so unvollkommen ist; denn (ibid. p. 28, a): *ὅπου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὸ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προςχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν* (Gestalt) *καὶ δύναμιν ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονὸς, γεννητῷ παραδείγματι προςχρώμενος, οὐ καλόν* (nicht vollkommen.)

1490) Vgl. Arist. metaph. I, 6, s. 8 in Note 1487, wonach die urbildlichen Zahlen aus der Materie durch Theilnahme am Ur-Einen, der Urgottheit, entstehen. Diese Theilnahme (*μέθεξις*) bezeichnet eine Wesens-Gemeinschaft, denn nach derselben Stelle gewährt das Unendliche (*τὰ μέγα καὶ μικρὸν*), d. h. die Urmaterie, den Stoff, das Ur-Eine, die Urgottheit aber das Wesen (*οὐσίαν*) zu den Principien, den Urbildern, Urzahlen. Ebenso metaph. XIV, 1, s. 6: *γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν* (Plato und den meisten Platonikern) *ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δὲ* (dem Speusipp) *ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν.*

1491) Arist. metaph. I, 6, s. 4: *Οὗτος μὲν οὖν* (*ὁ Πλάτων*) *τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων* (die Principien) *ἰδέας* (Urbilder) *προςηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ* (die Einzeldinge) *παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών· τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.* Gegen diese polemisirende Ansicht, welche durch ungenauere

Aussprüche von Plato selbst, wie die in Note 1488 angeführte Stelle des Parmenides (p. 132, D), allerdings gestützt wird, spricht aber der eigene, aristotelische Sprachgebrauch an anderen Orten, wie z. B. in der Note 1490 angeführten Stelle der Metaphysik.

1492) Tim. p. 69, C: *Καὶ τῶν μὲν θείων* (*ζώων*, der Weltkugel und ihrer Theile) *αὐτὸς* (*ὁ θεὸς*) *γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι* (*τοῖς θείοις ζώοις*) *δημιουργεῖν προσέταξεν· οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτοὶ περιετόρνευσαν, ἄλλο δὲ εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδομοῦντο θνητὸν, καὶ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητὸν, ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, … ἐν δὴ τοῖς στήθεσι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν.*

1493) Arist. metaph. I, 6, s. 6: *Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος* (die Urzahl) *αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.*

1494) Arist. metaph. XIV, 3, s. 13: *Οἱ δὲ τὰς ἰδέας τιθέμενοι …. ποιοῦσι τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ· ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη* (die Längen, d. i. die Linien), *ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά.* Syrian. in metaph. XIII, 9: *οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ, τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος· οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν.*

1495) Arist. metaph. I, 9, s. 35. *Ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν; τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει* (*τῆς στιγμῆς*) *καὶ διεμάχετο Πλάτων, ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς.* Alex. Schol. p. 581, b, 28: *φησὶν αὐτὸν* (*τὸν Πλάτωνα*) *μηδὲ τὴν ἀρχὴν παραδέχεσθαι ὡς οὖσαν φύσιν τινὰ σημείου, ἀλλὰ λέγειν δόγμα τι τοῦτο καὶ θέσιν τινὰ γεωμετρικὴν εἶναι, οὐκ ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων οὖσαν …… ἱστορεῖ δὲ ὡς καὶ Πλάτωνος, οὐ μόνον Ξενοκράτους, ἀτόμους γραμμὰς τιθεμένου.*

1496) Phileb. p. 25, D, E: (*Λέγω*) *τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου* (*φύσιν*), *καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως*

ἔχοντα, ξύμμετρα δὲ καὶ ξύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται· p. 26: *ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ταῦτα (οἱ ἀριθμοὶ) ἐγγιγνόμενα, τὰ αὐτὰ ἅμα πέρας ἀπειργάσατο, καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο.*

1497) De republ. VII, p. 530, C, D: *Προβλήμασιν* (die theoretischen Aufgaben selbst) *ἄρα χρώμενοι, ὥσπερ γεωμετρίαν, οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ* (die beobachtende Sternkunde) *ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν, ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες, χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.* ibid. D: *Ἀλλὰ πλείω εἴδη παρέχεται ἡ φορά· τὰ μὲν οὖν πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἕξει εἰπεῖν, ἃ δὲ καὶ ἡμῖν προφανῆ δύο· πρὸς μὲν τούτῳ (τῆς ἀστρονομίας εἴδει) καὶ τὸ ἀντίστροφον αὐτοῦ. κινδυνεύει γὰρ ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὣς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα παγῆναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι, καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν.* (wörtliche Anspielung auf eine zufällig erhaltene Stelle aus des Archytas Schrift *περὶ μαθημάτων*, s. Note 1451; ein Beweis also, dass Plato auch des Archytas Schriften kannte.) p. 531, C: (*Εἰ οὖν*) *εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, χρήσιμον πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ* (auf nicht theoretisch-spekulative, sondern beobachtend-experimentale Weise) *μεταδιωκόμενον, ἄχρηστον.* (Optime!) Eben so urtheilt Plato von der Zahlenlehre im Allgemeinen: De republ. VII, p. 525, E: (*Τὸ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς μάθημα*) *σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι·* und von der Geometrie: ibid. pag. 527, B: *Τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν. ὁλκὸν ἄρα . . . ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν, ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.*

1498) Theologum. arithm. p. 61: *Ὅτι καὶ Σπεύσιππος, ὁ Ποτώνης μὲν υἱὸς τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀδελφῆς, διάδοχος δὲ ἀκαδημίας πρὸ Ξενοκράτους, ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων, βιβλαρίδιόν τι συντάξας γλαφυρὸν, ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ μέχρι ἡμίσους περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν ἐμμελέστατα διεξελθὼν, πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν, περί τε τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς*

κοσμικοῖς ἀποδίδοται στοιχείοις, ἰδιότητος αὐτῶν πρὸς ἄλληλα καὶ κοινότητος, ἀναλογίας τε καὶ ἀνακολουθίας· μετὰ ταῦτα λοιπὸν θάτερον τὸ τοῦ βιβλίου ἥμισυ περὶ δεκάδος ἄντικρυς ποιεῖται, φυσικωτάτην αὐτὴν ἀποφαίνων καὶ τελεστικωτάτην τῶν ὄντων, οἷον εἶδός τι τῶν κοσμικῶν ἀποτελεσμάτων τεχνικὸν ἀφ' ἑαυτῆς, οὐχ ἡμῶν νομισάντων, ἢ ὡς ἔτυχεν ἢ ἔθελεν, ἀλλ' ὑπάρχουσα καὶ παράδειγμα παντελέστατον, τῷ τοῦ παντὸς ποιητῇ θεῷ προεκκειμένη.

1499) Theologum. arithm. p. 61, 62 u. 63. Die im Texte angeführten Stellen lauten: p. 61, infr.: Ἔστι δὲ τὰ δέκα τέλειος (ἀριθμὸς) καὶ ὀρθῶς τε καὶ κατὰ φύσιν εἰς τοῦτον καταντῶμεν παντοίως ἀριθμοῦντες Ἕλληνές τε καὶ πάντες ἄνθρωποι. πολλὰ γὰρ ἴδια ἔχει . . . . . . πρῶτον μὲν οὖν ἄρτιον δεῖ εἶναι, ὅπως ἴσοι ἐνῶσιν οἱ περισσοί τε καὶ ἄρτιοι . . . . p. 62 med.: Ἔτι πάντες οἱ λόγοι ἐν τῷ ι . . . . . καὶ οἱ γραμμικοὶ (ἀριθμοὶ) καὶ οἱ ἐπίπεδοι καὶ οἱ στερεοί· τὸ μὲν γὰρ ά στιγμή, τὰ δὲ β' γραμμή, τὰ δὲ γ τρίγωνον, τὰ δὲ δ' πυραμίς· ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὁμογενῶν . . . . . p. 62 infr.: Ἔχει ταῦτα τὸν τῶν δέκα ἀριθμὸν καὶ τέλος ἴσχει· τετρὰς μὲν γὰρ ἐν πυραμίδος γωνίαις ἢ βάσεσι, ἑξὰς δὲ ἐν πλευραῖς, ὥστε δέκα. So geht es durch ganze zwei Seiten fort.

1500) Arist. metaph. XIII, 8, s. 8: Εἰσὶ δ' ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι, οὔθ' ἁπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι, καὶ τοὺς ἀριθμοὺς (μαθηματικοὺς) πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι (τῶν ἀριθμῶν) αὐτὸ τὸ ἓν (μαθηματικόν).

1501) Ibid. c. 9, s. 22: Ἔτι δὲ τὸ διαφωνεῖν τοὺς πρώτους περὶ τῶν ἀριθμῶν σημεῖον, ὅτι τὰ πράγματα ταῦτα οὐκ ὄντα ἀληθῆ παρέχει τὴν ταραχὴν αὐτοῖς. οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν.

1502) Ibid. c. 6, s. 14 u. 15: Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεὰ (διαφωνοῦσι)· οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς (nur im mathematischen Sinne) λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμούς, μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας, οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ οὐ μαθηματικῶς etc.

1503) Ibid. XIV, 3, s. 5: *Κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα, ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν.*

1504) Ibid. VII, 2, s. 4 u. 5: Plato habe drei Arten von Substanzen angenommen: die der Ideen und des Mathematischen und der sinnlichen Körper: *Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας.*

1505) Ibid. XII, 10, s. 22: *Οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν, — οὐθὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται* (hängt nicht zusammen), *οὖσα ἢ μὴ οὖσα, — καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω"*

1506) Ibid. XIV, 3, s. 11: *Ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ, καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.*

1507) Ibid. XII, 7, s. 20: *Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Ibid. XIV, c. 4, s. 3: *Ἔχει δ' ἀπορίαν .... πότερόν ἐστί τι* (*τῶν στοιχείων καὶ ἀρχῶν*) *αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισὶν, οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν, ἣ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν τὸ ἓν* (das Ur-Eine, die Urgottheit) *ἀρχήν· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον* (was des Aristoteles eigene Lehre ist,), *ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἓν ἀρχὴν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός* (wie die Anhänger der Zahlen- und Ideenlehre und insbesondere Plato

annehmen .... *ἅπασαι γὰρ αἱ μονάδες γίγνονται ὅπερ ἀγαθόν τι, καὶ πολλή τις εὐπορία ἀγαθῶν. .... καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν* (Speusipp's Bezeichnung) *εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρὸν* (Plato's Bezeichnung) *τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν* (*Σπεύσιππος*) *ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προςάπτειν τῷ ἑνὶ* (dem Ur-Einen, der Urgottheit), *ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.* Dies nimmt aber Speusipp mit allen übrigen Pythagoreern doch an, trotz dem dass er das Ur-Eine (*τὸ ἓν* im strengeren Sinne) die Urgottheit nicht als das Urgute betrachtet, sondern wieder, wie die älteren Pythagoreer die Monas (von den Berichterstattern, ja von Plato und Aristoteles selbst, auch oft *ἓν* genannt) unter die Systöchie des Guten setzt.

1508) Stob. Ecl. phys. I, 1: *Σπεύσιππος τὸν νοῦν* (*θεὸν ἀπεφήνατο*), *οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ ταυτὸν, ἰδιοφυῆ δέ.* Es ist klar, dass hier das *ἓν* die Monas bezeichnet, wie öfters im späteren Sprachgebrauche. Cic. de nat. Deor. I, 13: Speusippus, Platonem avunculum subsequens, et vim quandam dicens qua omnia regantur, eamque animalem, evertere ex animis conatur cognitionem Deorum.

1509) Aristot. Ethic. Nicom. I, 4: *Πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν* (die Monas, wie der Zusammenhang von selbst ergibt)· *οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.* Aristot. metaph. XII, 10, s. 8: *Οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ, ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά* (Ausdrucksweise Speusipps) .... *ἡ δὲ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον ..... ἔτι ἅπαντα τοῦ φαυλοῦ μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός, τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων* (muss also auch von Speusipp gelten.)

1510) Stob. Ecl. phys. I, p. 62.

1511) Cic. de nat. Deor. I, 13. Ebenso Clem. Alex. protrept. p. 44, a.

1512) S. die eben citirte Stelle in des Stob. Ecl. I, p. 62; Plutarch. de defect. oracc. 13, pag. 416, c.

1513) Plutarch. de Isid. et Osir. 26, p. 361, b.

1514) Arist. Top. II, 6, p. 112, 37: *καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα.* Stob. Serm. II, 24: *Ξενο-*

κράτης ἔλεγεν ..... ὅτι δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.

1515) Arist. de Coelo I, 10, p. 279, b, mit der Erklärung des Simplicius. (Schol. 488, b, 15) *δοκεῖ μὲν πρὸς Ξενοκράτην μάλιστα καὶ τοὺς Πλατωνικοὺς ὁ λόγος τείνειν.*

1516) Plutarch. de anim. procr. 1, p. 1012, d: *Ξενοκράτης .... τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτου κινούμενον ἀποφηνάμενος.*

1517) Plutarch. de defect. oracc. 13, p. 416, c.

1518) Senec. epistol. 90, s. 6: Zaleuci leges Charondaeque laudantur. Hi non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque secessu didicerunt jura, quae florenti tunc Siciliae et per Italiam Graeciae ponerent.

1519) Augustin. de ordine libror. II, c. 20: Quod autem Pythagorae mentionem fecisti, nescio quo illo divino ordine occulto tibi in mentem venisse credo. Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat, quam in illo viro, — si quid literis memoriae mandatis credendum est, quamvis Varroni quis non credat? — mirari et quotidianis paene, ut scis, efferre laudibus soleo, „quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat jam doctis, jam perfectis, jam sapientibus, jam beatis." Man sieht, Augustins Bombast ist des Varronischen würdig.

1520) Plutarch. vit. Num. c. 8: *Πυθαγόραν τῇ πολιτείᾳ Ῥωμαῖοι προςέγραψαν, ὡς ἱστόρηκεν Ἐπίχαρμος ὁ κωμικὸς ἔν τινι λόγῳ πρὸς Ἀντήνορα γεγραμμένῳ, παλαιὸς ἀνὴρ καὶ τῆς Πυθαγορικῆς διατριβῆς μετεσχηκώς.* Wie sehr auch noch später Pythagoras bei den Römern in Ansehen stand, bezeugt Plutarch an demselben Ort: *Αὐτοὶ δ' ἀκηκόαμεν πολλῶν ἐν Ῥώμῃ διεξιόντων, ὅτι Ῥωμαίοις ποτὲ χρησμοῦ γενομένου τὸν φρονιμώτατον καὶ τὸν ἀνδρειότατον Ἑλλήνων ἱδρύσασθαι παρ' αὐτοῖς, ἔστησαν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς εἰκόνας χαλκᾶς δύο, τὴν μὲν Ἀλκιβιάδου, τὴν δὲ Πυθαγόρου.* Beide Nachrichten sind ganz unabhängig von Plutarch's Hypothese, dass Pythagoras ein Zeitgenosse des Numa gewesen sei, obgleich Plutarch sie zur Unterstützung dieser Hypothese anführt; wie wenig er ihr aber selbst traut, beweisen seine Schlussworte des Kapitels: *Ταῦτα μὲν οὖν ἀμφισβητήσεις ἔχοντα πολλάς, καὶ τὸ κινεῖν διὰ μακροτέρων καὶ τὸ πιστοῦσθαι μειρακιώδους ἐστὶ φιλονεικίας.*

1521) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 172: *Νομοθέται πάντων ἄριστοι γεγόνασιν οἱ Πυθαγόρᾳ προσελθόντες· πρῶτον μὲν Χαρώνδας ὁ Καταναῖος* (lebte vor Pythagoras)· *ἔπειτα Ζάλευκος* (gab den Lokrern ihre Gesetze schon 660 v. Ch., 36 Jahre vor der Drakonischen Gesetzgebung in Athen) *καὶ Τιμάρατος* (*Τιμάρης*), *οἱ Λοκροῖς γράψαντες τοὺς νόμους. πρὸς τούτοις Θεαίτητος* (*Θεοκλῆς?*) *καὶ Ἑλικάων καὶ Ἀριστοκράτης καὶ Φύτιος, οἱ Ῥηγίνων γενόμενοι νομοθέται.* Vergl. Jambl. l. l. s 129: *Ἦσαν ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί. καὶ γὰρ νόμους ἐφύλαττον, καὶ πόλεις Ἰταλικὰς διῴκησάν τινες, ἀποφαινόμενοι μὲν καὶ συμβουλεύοντες τὰ ἄριστα, ἀπεχόμενοι δὲ δημοσίων προσόδων. Πολλῶν δὲ γιγνομένων κατ' αὐτῶν διαβολῶν ὅμως ἐπεκράτει μέχρι τινὸς ἡ τῶν Πυθαγορείων καλοκαγαθία, καὶ ἡ τῶν πόλεων αὐτῶν βούλησις, ὥστ' ὑπ' ἐκείνων οἰκονομεῖσθαι βούλεσθαι τὰ περὶ τῆς πολιτείας.* (So weit ist der Bericht vernünftig und den geschichtlichen Verhältnissen angemessen.) *Χαρώνδας τε γὰρ ὁ Καταναῖος, εἷς εἶναι δοκῶν τῶν ἀρίστων νομοθετῶν, Πυθαγόρειος ἦν* (unrichtig)· *Ζάλευκός τε* (noch weniger) *καὶ Τιμάρης, οἱ Λοκροὶ, ὀνομαστοὶ γεγενημένοι ἐπὶ νομοθεσίᾳ, Πυθαγόρειοι ἦσαν· οἵ τε τὰς Ῥηγινικὰς πολιτείας συστήσαντες, τήν τε γυμνασιαρχικὴν κληθεῖσαν, καὶ τὴν ἐπὶ Θεοκλέους ὀνομαζομένην, Πυθαγόρειοι λέγονται εἶναι. Φύτιός τε καὶ Θεοκλῆς καὶ Ἑλικάων καὶ Ἀριστοκράτης διήνεγκαν ἐπιτηδεύμασί τε καὶ ἔθεσιν· οἷς καὶ αἱ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις πόλεις κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἐχρήσαντο. Ὅλως δὲ εὑρετὴν αὐτὸν* (*τὸν Πυθαγόραν*) *γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας,* (der Beweis für diesen mehr als zweifelhaften Satz ist nun Jamblich's ganz würdig:) *εἰπόντα μηδὲν εἰλικρινὲς εἶναι των ὄντων πραγμάτων, ἀλλὰ μετέχειν καὶ γῆν ὕδατος, καὶ ὕδωρ πνευμάτων, καὶ πνεῦμα πυρός, οὕτως καὶ καλὸν αἰσχροῦ, καὶ δίκαιον ἀδίκου, καὶ τἄλλα κατὰ λόγον τούτοις.* Die allzu panegyrischen Stellen übergehen wir ganz, weil sie mit der geschichtlichen Wirklichkeit in einem fast traurigen Widerspruche stehen, wie z. B. folgende des kopflosen Jamblich aus dem Romane des Nikomachus: Jambl. de V. P. s. 34: *Ἀνεῖλε δὲ ἄρδην στάσιν καὶ διχοφωνίαν καὶ ἁπλῶς ἑτεροφροσύνην οὐ μόνον ἀπὸ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν ἀπογόνων αὐτῶν μέχρι πολλῶν, ὡς ἱστορεῖται* (!) *γενεῶν· ἀλλὰ καὶ καθόλου ἀπὸ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Σικελίᾳ πόλεων πασῶν κατά τε ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας.* Ein noch groberer Widerspruch gegen die geschichtliche Wirklichkeit ist kaum denkbar.

1522) Porphyr. V. Pyth. s. 21: *Σύμιχος δ' ὁ Κεντοριπίνων τύραννος ἀκούσας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου) τὴν τ' ἀρχὴν ἀπέθετο, καὶ τῶν χρημάτων τὰ μὲν τῇ ἀδελφῇ, τὰ δὲ τοῖς πολίταις ἔδωκε.*

1523) Diog. Laert. VIII, s. 36: *Περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον γεγενῆσθαι* (über die Wiedergeburt, die Seelenwanderung) *Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προςμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή, Νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. Ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ* (τοῦ *Πυθαγόρου*) *φησίν, οὕτως ἔχει.*

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι, καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ'· ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ξενοφάνης.

1524) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 262: *Ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.*

1525) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254. *Ἐπεὶ δὲ καὶ Ἀπολλώνιος περὶ τῶν αὐτῶν* (über dieselben Begebenheiten der pythagoreischen Verfolgung) *ἔστιν ὅπου διαφωνεῖ, πολλὰ δὲ καὶ προςτίθησι τῶν μὴ εἰρημένων περὶ τούτων, φέρε δὴ καὶ τὴν τούτου παραθώμεθα διήγησιν περὶ τῆς ἐπὶ τοὺς Πυθαγορείους ἐπιβουλῆς.*

1526) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254: *Λέγει τοίνυν* (ὁ *Ἀπολλώνιος*), *ὡς ἐκείνοις* (*τοῖς Πυθαγορείοις*) *παρηκολούθει μὲν εὐθὺς ἐκ παίδων ὁ φθόνος παρὰ τῶν ἄλλων. οἱ γὰρ ἄνθρωποι, μέχρι μὲν διελέγετο πᾶσι τοῖς προςιοῦσι Πυθαγόρας, ἡδέως εἶχον· ἐπεὶ δὲ μόνοις ἐνετύγχανε τοῖς μαθηταῖς, ἠλαττοῦντο. καὶ τοῦ μὲν ἔξωθεν ἥκοντος συνεχώρουν ἡττᾶσθαι· τοῖς δὲ ἐγχωρίοις πλεῖον φέρεσθαι δοκοῦσιν ἤχθοντο, καὶ καθ' αὐτῶν ὑπελάμβανον γίνεσθαι τὴν σύνοδον. Ἔπειτα καὶ τῶν νεανίσκων ὄντων ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἀξιώμασι, καὶ ταῖς οὐσίαις προεχόντων, συνέβαινε προαγούσης τῆς ἡλικίας αὐτοῖς, μὴ μόνον* (statt des bisherigen *μὴ μόνον αὐτοὺς*) *ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις πρωτεύειν, ἀλλὰ κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν, μεγάλην μὲν ἑταιρείαν συναγηοχόσιν, ἦσαν γὰρ ὑπὲρ τριακοσίους, μικρὸν δὲ μέρος τῆς πόλεως οὖσι, τῆς* (statt *τοῖς*) *οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἤθεσιν οὐδ' ἐπιτηδεύμασιν ἐκείνοις πολιτευομένης* (statt *πολιτευομένοις*; so erhält die Stelle Sinn und grammatischen Zusammenhang.)

1527) Apollonius ap. Jambl. l. l. s. 255: *Οὐ μὲν ἀλλὰ μέχρι μὲν οὖν τὴν ὑπάρχουσαν χώραν ἐκέκτηντο* (*οἱ Κροτωνιᾶται*), *καὶ Πυθαγόρας ἐπεδήμει, διέμεινεν ἡ μετὰ τὸν συνοικισμὸν* (seit der Kolonisation, der Gründung von Kroton) *κεχρονισμένη κατάστασις*

(Verfassung), δυσαρεστουμένη, καὶ ζητοῦσα καιρὸν εὕρασθαι μεταβολῆς. Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, κἀκεῖνος (ὁ Πυθαγόρας) ἀπῆλθε καὶ τὴν δορύκτητον διῳκήσατο (statt διῳκήσαντο) (die Aoriste ἐχειρώσαντο, ἀπῆλθε, διῳκήσατο haben, wie häufig der Fall ist, die Bedeutung von Plusquamperfekten; s. Matth. ausf. gr. Gr. § 497, Anmerkung p. 939.) μὴ κατακληρουχηθεῖσαν (statt κληρουχηθῆναι) κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν, ἐξεῤῥάγη τὸ σιωπούμενον μῖσος, καὶ διέστη πρὸς αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορείους) τὸ πλῆθος.

1528) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 255: Ἡγεμόνες δὲ ἐγένοντο τῆς διαφορᾶς οἱ ταῖς συγγενείαις καὶ ταῖς οἰκειότησιν ἐγγύτατα καθεστηκότες τῶν Πυθαγορείων. αἴτιον δ' ἦν, ὅτι τὰ μὲν πολλὰ αὐτοὺς ἐλύπει τῶν πραττομένων, ὥσπερ καὶ τοὺς τυχόντας, ἐφ' ὅσον ἰδιασμὸν εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.

1529) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 255, p. 500: Ἐν δὲ τοῖς μεγίστοις, καθ' αὐτῶν μόνον, ἐνόμιζον εἶναι τὴν ἀτιμίαν· (Nun schiebt Jamblich in seiner schlottrigen Kompilatoren-Weise eine ganze Masse völlig fremdartiger, den Zusammenhang unterbrechender Notizen ein, für die er, wie es scheint, keinen rechten Platz wusste und die er doch nicht wollte umkommen lassen, und lenkt dann (s. 257, p. 504) wieder ein: τὰ μὲν τοιαῦτα, καθάπερ προεῖπον, ἐπὶ τοσοῦτον ἐλύπει κοινῶς ἅπαντας, ἐφ' ὅσον ὤνησαν (statt ἔωσαν) ἰδιάζοντας ἐν αὐτοῖς τοὺς συμπεπαιδευμένους. Die plumpe und ungeschickte Wiederholung der Schlussworte des vorhergehenden letzten Satzes (s. Note 1528 zu Ende) bezeichnet charakteristisch genug das Gefühl, sich von seinem Gegenstande verlaufen zu haben, und mit einem salto mortale zu demselben zurückkehren zu müssen. Wir lassen also diese ganze kopflose Episode weg, und fahren mit den Worten des alten Berichterstatters fort, welche den Anfangs-Satz dieser Note: die von den Pythagoreern gegen ihre Verwandten bewiesene Nichtachtung näher erläutern, und mit diesem Satze auf's Engste zusammenhängen; s. 257, p. 504: ἐπὶ τῷ μόνοις τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιὰν ἐμβάλλειν, ἑτέρῳ δὲ μηδενὶ τῶν οἰκείων, πλὴν τῶν γονέων. Καὶ τὸ (statt τῷ) τὰς οὐσίας ἀλλήλων μὲν παρέχειν κοινάς, πρὸς ἐκείνους δὲ ἐξηλλοτριωμένας, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.

1530) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 257, p. 504: Ἀρχόντων δὲ τούτων (τῶν συγγενῶν) τῆς διαστάσεως, ἑτοίμως οἱ λοιποὶ προσέπιπτον εἰς τὴν ἔχθραν.

1531) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 257, p. 504: Καὶ λεγόντων (Reden halten vor einer berathenden Versammlung) ἐξ αὐτῶν

τῶν χρόνων Ἱππάσου καὶ Διοδώρου καὶ Θεάγους ὑπὲρ τοῦ πάντας κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας, καὶ διδόναι τὰς εὐθύνας τοὺς ἄρχοντας τοῖς ἐκ παντὸς λαχοῦσιν. Ἐναντιουμένων δὲ τῶν Πυθαγορείων Ἀλκιμάχου καὶ Δειμάχου καὶ Μέτωνος (Μένωνος?) καὶ Δημοκήδους, καὶ διακωλυόντων τὴν πάτριον πολιτείαν μὴ καταλύειν, ἐκράτησαν οἱ τῷ πλήθει συνηγοροῦντες. Die Verwechslung des Meton mit Menon ist um so wahrscheinlicher, da Meton im Schüler-Verzeichnisse als Parier und nicht als Krotoniate aufgeführt wird; Jambl. de Vit. Pyth. s. 207, p. 527.

1532) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 260, p. 510: *ἀλλ' ἐνθυμεῖσθαι, διότι τὸ παράπαν οὐδ' ἂν συνῆλθον εἰς τὴν ἐκκλησίαν* (dass gar keine Volks-Versammlung statt gefunden hätte), *εἰ τοὺς Χιλίους ἔπεισαν ἐκεῖνοι* (Demokedes und die übrigen Pythagoreer Menon, Alkimachos und Deimachos, von welchen eben berichtet wurde, dass sie gegen die Anträge des Hippasos, Diodoros und Theages, die Vorfechter der Volksparthei, Opposition erhoben) *κυρῶσαι τὴν συμβουλήν* (wenn es die Pythagoreer durchgesetzt hätten, dass ihr Gegen-Antrag von dem Rathe der „Tausende“ wäre angenommen worden.)

1533) Jambl. de V. P. s. 34: *Πυκνὸν γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ ἀπόφθεγμα: φυγαδευτέον πάσῃ μηχανῇ καὶ περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμάθειαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν.*

1534) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 258: *Μετὰ δὲ ταῦτα συνόντων τῶν πολλῶν, διελόμενοι τὰς δημηγορίας, κατηγόρουν αὐτῶν ἐκ τῶν ῥητόρων Κύλων καὶ Νίνων· ἦν δὲ ὁ μὲν ἐκ τῶν εὐπόρων, ὁ δὲ ἐκ τῶν δημοτικῶν.*

1535) Jambl. de V. P. s. 74, p. 156: *Εἰ δὲ . . . . δυσκίνητος ἔτι τις καὶ δυσπαρακολούθητος εὑρίσκετο* (während seiner Lehrzeit in der pythagorischen Schule), *στήλην δή τινα τῷ τοιούτῳ καὶ μνημεῖον* (ein Grabmal) *ἐν τῇ διατριβῇ χώσαντες, καθὰ καὶ Περιάλλῳ τῷ Θουρίῳ λέγεται καὶ Κύλωνι τῷ Συβαριτῶν ἐξάρχῳ ἀπογνωσθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν, ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου.* Hiernach wäre Kylon der Sohn eines jener nach Kroton geflüchteten sybaritischen Adligen gewesen, zu deren Schutze der Krieg gegen das demokratische Sybaris unternommen wurde, und welche nach der Besiegung von Sybaris das krotonische Bürgerrecht und einen Antheil an den eroberten Ländereien erhielten. Auch Hippasos, gewöhnlich ein

Metapontiner genannt (Diogen. Laert. VIII, s 84) wird bei Jamblich (de Vit. Pyth. s. 267, p. 526) in dem Schüler-Verzeichnisse unter den **Sybariten** aufgeführt.

1536) Jambl. de V. P. s. 248, p. 486: *Κύλων, ἀνὴρ Κροτωνιάτης γένει μὲν καὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πρωτεύων τῶν πολιτῶν, ἄλλως δὲ χαλεπός τις καὶ βίαιος καὶ θορυβώδης καὶ τυραννικὸς τὸ ἦθος, πᾶσαν προθυμίαν παρασχόμενος πρὸς τὸ κοινωνῆσαι τοῦ Πυθαγορείου βίου καὶ προςελθὼν πρὸς αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν ἤδη πρεσβύτην ὄντα* (also war Kylon noch jung, denn er war erst in der letzten Zeit abgewiesen worden), *ἀπεδοκιμάσθη διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας. γενομένου δὲ τούτου πόλεμον ἰσχυρὸν ἤρατο καὶ αὐτος καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ πρὸς αὐτόν τε τὸν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἑταίρους· καὶ οὕτω σφοδρά τις ἐγένετο καὶ ἄκρατος ἡ φιλοτιμία αὐτοῦ τε τοῦ Κύλωνος καὶ τῶν μετ' ἐκείνου τεταγμένων, ὥστε διατεῖναι μέχρι τῶν τελευταίων Πυθαγορείων.* Eben so Porphyr. de V. Pyth. s. 54.

1537) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 258: *Τοιούτων δὲ λόγων* (es geht aber Nichts voraus, worauf sich dies *τοιούτων* beziehen könnte. Bei Apollonius fand sich offenbar die Rede, und daher diese Rückbeziehung; Jamblich liess die Rede weg, und doch die Rückbeziehung stehen) *μακροτέρων παρὰ τοῦ Κύλωνος ῥηθέντων, ἐπῆγεν ἕτερος, προςποιούμενος μὲν ἐξητακέναι τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπόῤῥητα, περιπλακεὶς δὲ καὶ γεγραφὼς ἐξ ὧν μάλιστα αὐτοὺς ἤμελλε διαβάλλειν, καὶ δοὺς τῷ γραμματεῖ βιβλίον ἐκέλευσεν ἀναγινώσκειν· ἦν δὲ αὐτῷ ἐπιγραφὴ μὲν λόγος ἱερός.*

1538) Diogen. Laert. VIII, s. 7, bei Aufzählung der Schriften des Pythagoras: *Τὸν δὲ μυστικὸν λόγον Ἱππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου.* Dass der Titel *μυστικὸς λόγος* mit dem gewöhnlicheren *ἱερὸς λόγος* identisch ist, bedarf keines langen Beweises, da der *ἱερὸς λόγος* ja nur bei den orphischen Weihen mitgetheilt wurde, also im strengsten Sinne ein *μυστικὸς λόγος*, eine nur Eingeweihten mittheilbare Schrift war. Dieser ausdrücklich zur **Anklage** und **Verläumdung** (*ἐπὶ διαβολῇ*) des **Pythagoras** geschriebene *μυστικὸς λόγος* kann also nur der von Ninon vorgebrachte, gefälschte *ἱερὸς λόγος* seyn, dessen Herkunft von einem Pythagoreer überdies unzweifelhaft auch noch daraus erhellt, dass er aus lauter verdrehten Akusmatas zusammengesetzt war.

1539) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 259: *Ὁ δὲ τύπος τοιοῦτος τῶν γεγραμμένων· Τοὺς φίλους ὥσπερ τοὺς θεοὺς σέβεσθαι, τοὺς*

δὲ ἄλλους ὥσπερ τὰ θηρία χειροῦσθαι· τὴν αὐτὴν ταύτην γνώμην ὑπὲρ Πυθαγόρου μεμνημένους ἐν μέτρῳ τοὺς μαθητὰς λέγειν·

Τοὺς μὲν ἑταίρους ἦγεν ἴσον μακάρεσσι θεοῖσι,
Τοὺς δ' ἄλλους ἡγεῖτ' οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.

Τὸν Ὅμηρον μάλιστα ἐπαινεῖν, ἐν οἷς εἴρηκε, ποιμένα λαῶν· ἐμφαινίσκειν γὰρ βοσκήματα τοὺς ἄλλους ὄντας, ὀλιγαρχικὸν ὄντα. Τοῖς κυάμοις πολεμεῖν, ὡς ἀρχηγοῖς γεγονόσι τοῦ κλήρου καὶ τοῦ καθιστάναι τοὺς λαχόντας ἐπὶ τὰς ἐπιμελείας. Τυραννίδος ὀρέγεσθαι παρακαλοῦντα, κρεῖττον εἶναι φάσκειν γενέσθαι μίαν ἡμέραν ταῦρον, ἢ πάντα τὸν αἰῶνα βοῦν. Ἐπαινεῖν τὰ τῶν ἄλλων νόμιμα, κελεύειν δὲ χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἐγνωσμένοις.

1540) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 260, p. 510: *Καθάπαξ τὴν φιλοσοφίαν αὐτῶν συνωμοσίαν ἀπέφαινε κατὰ τῶν πολλῶν, καὶ παρεκάλει μηδὲ τὴν φωνὴν ἀνέχεσθαι συμβουλευόντων, ἀλλ' ἐνθυμεῖσθαι, διότι τὸ παράπαν οὐδ' ἂν συνῆλθον εἰς τὴν ἐκκλησίαν, εἰ τοὺς Χιλίους ἔπεισαν ἐκεῖνοι κυρῶσαι τὴν συμβουλήν· ὥστε τοῖς κατὰ τὴν ἐκείνων δύναμιν κεκωλυμένοις τῶν ἄλλων ἀκούειν οὐ προσήκειν ἐᾶν αὐτοὺς λέγειν. Ἀλλὰ τὴν δεξιὰν τὴν ὑπ' αὐτῶν ἀποδεδοκιμασμένην πολεμίαν ἐκείνοις ἔχειν, ὅταν τὰς γνώμας χειροτονῶσιν, ἢ τὴν ψῆφον λαβῶσιν· αἰσχρὸν εἶναι νομίζοντας τοὺς τριάκοντα μυριάδων περὶ τὸν Τράεντα ποταμὸν περιγενομένους ὑπὸ τοῦ χιλιοστοῦ μέρους ἐκείνων ἐν αὐτῇ τῇ πόλει φανῆναι κατεστασιασμένους.*

1541) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 261. *Τὸ δ' ὅλον οὕτω τῇ διαβολῇ τοὺς ἀκούοντας ἐξηγρίωσεν (ὁ Νίνων), ὥστε μετ' ὀλίγας ἡμέρας μουσεῖα θυόντων αὐτῶν ἐν οἰκίᾳ παρὰ τὸ Πύθιον, ἀθρόοι συνδραμόντες, οἷοί τ' ἦσαν τὴν ἐπίθεσιν ἐπ' αὐτοὺς ποιήσασθαι. οἱ δὲ προαισθόμενοι οἱ μὲν εἰς πανδοχεῖον ἔφυγον, Δημοκήδης δὲ μετὰ τῶν ἐφήβων εἰς Πλατείας ἀπεχώρησεν.*

1542) Porphyr. de V. P. s. 55. Jambl. de V. P. s. 249; in beiden Nachrichten, die den Aristoxenus ausschreiben, werden übrigens die Vorfälle in Kroton mit denen in Metapont vermengt. Diog. Laert. VIII, s. 40, nennt auch die *πανδαισίαν Μίλωνος τοῦ Κροτωνιάτου.*

1543) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 261. *Οἱ δὲ* (die Volksparthei) *καταλύσαντες τοὺς νόμους ἐχρῶντο ψηφίσμασιν, ἐν οἷς αἰτιασάμενοι τὸν Δημοκήδην συνεστακέναι τοὺς νεωτέρους ἐπὶ τυραννίδι, τρία τάλαντα ἐκήρυξαν δώσειν, ἐάν τις αὐτὸν ἀνέλῃ. καὶ γενομένης μάχης, κρατήσαντες αὐτοῦ κατὰ τὸν κίνδυνον ὑπὸ*

Θεάγους, ἐκείνῳ τὰ τρία τάλαντα παρὰ τῆς πόλεως ἐμέρισαν.

1544) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 262: *Πολλῶν δὲ κακῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ὄντων, εἰς κρίσιν προβληθέντων τῶν φυγάδων, καὶ τρισὶ πόλεσι τῆς ἐπιτροπῆς παραδοθείσης, Ταραντίνοις, Μεταποντίνοις, Καυλωνιάταις, ἔδοξε τοῖς πεμφθεῖσιν, — ἐπὶ τὴν γνώμην ἀργύριον λαβοῦσιν, ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται, — φεύγειν τοὺς αἰτίους.*

1545) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 262: *Προςεξέβαλον δὲ, τῇ κρίσει κρατήσαντες, ἅπαντας τοὺς τοῖς καθεστῶσι δυσχεραίνοντας, καὶ συνεφυγάδευσαν τὴν γενεὰν, οὐ, φάσκοντες, δεῖν ἀσεβεῖν, οὐδὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ τῶν γονέων διασπᾶν. Καὶ τά τε χρέα ἀπέκοψαν καὶ τὴν γῆν ἀνάδαστον ἐποίησαν.*

1546) Wie sie es z. B. in Tarent thaten: Diog. Laert. VIII, s. 40. Die Folgen davon schildert Polyb. hist. II, 39, init.: *Καθ' οὓς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις, κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε πρόςαγορευομένην, ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων· μετὰ ταῦτα γενομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς περὶ τὰς πολιτείας ..... συνέβη τὰς κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους Ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς.* Porphyr. de V. P. s. 56 in fin. nach Dikäarch: *πανταχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις, ἃς ἔτι καὶ νῦν οἱ περὶ τοὺς τόπους μνημονεύουσί τε καὶ διηγοῦνται, τὰς ἐπὶ τῶν Πυθαγορείων καλοῦντες.*

1547) Schon früher (Seite 468 dieses Theiles) wurde nachgewiesen, wie sich auf diese Weise der anscheinend unlösbare Widerspruch der Nachrichten über die Anwesenheit oder Nicht-Anwesenheit des Pythagoras bei dem Ueberfalle in Kroton ganz einfach ausgleicht.

1548) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 56 nach Dikäarch: *Πυθαγόραν δὲ, κρατουμένων τῶν φίλων, τὸ μὲν πρῶτον εἰς Καυλωνίαν τὸν ὅρμον σωθῆναι· ἐκεῖθεν δὲ πάλιν εἰς Λοκρούς. πυθομένους δὲ τοὺς Λοκροὺς τῶν γερόντων τινὰς ἐπὶ τὰ τῆς χώρας ὅρια ἀποστεῖλαι. τούτους δὲ πρὸς αὐτὸν ἀπαντήσαντας εἰπεῖν· ἡμεῖς, ὦ Πυθαγόρα, σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ δεινὸν ἀκούομεν, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις οὐθὲν ἔχομεν ἐγκαλεῖν· αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τῶν ὑπαρχόντων πειρασόμεθα μένειν. σὺ δ' ἑτέρωθί που βάδιζε, λαβὼν παρ' ἡμῶν εἴ του κεχρημένος τῶν ἀναγκαίων τυγχάνεις. ἐπεὶ δ' ἀπὸ τῆς τῶν Λοκρῶν πόλεως τὸν εἰρημένον ἀπηλλάγη τρόπον, εἰς Τάραντα πλεῦσαι.*

1549) Claudian. de Consul. Fl. Mallii Theod. XVII, v. 157 sq.:
At non Pythagorae monitus annique silentes
Famosum Oebalii luxum pressere Tarenti.

1550) Varro de ling. lat. l. IV, p. 13: Omnis natura in coelum et terram divisa est, sic coelum in regiones, terra in Asiam et Europam ...... quarum imaginem ex aere Pythagoras Tarenti fecit. Martian. Capell. Satir. I, pag. 197: Terrae regionum habitus prodidit doctissimus Pythagoras.

1551) Lucian. vitar. auct. c. 6 in fin.: *Ἰταλιώτης δοκεῖ τις εἶναι* (der Käufer des als Sklaven feilgebotenen Pythagoras) *τῶν ἀμφὶ Κρότωνα καὶ Τάραντα, καὶ τὴν ταύτῃ Ἑλλάδα· καίτοι οὐχ εἷς, ἀλλὰ τριακόσιοι σχεδὸν ἑώνηνται κατὰ κοινὸν αὐτόν.* Die Hauptsitze der Anhänger des Pythagoras werden also nach Kroton und Tarent verlegt.

1552) Excerpta ex Dionys. Halicarn. antiquitt. Rom. l. XIX, s. IV: *Ὅτι Κλεινίας ὁ Κροτωνιάτης, τύραννος ὢν, ἀφείλετο τὴν ἐλευθερίαν τὰς πόλεις, φυγάδας ἀθροίσας ἐκ παντὸς τόπου καὶ δούλους ἐλευθερώσας· οἷς τὴν τυραννίδα κρατυνάμενος τοὺς ἐπιφανεστάτους Κροτωνιάτων οὓς μὲν ἀπέκτεινεν, οὓς δὲ ἐξέβαλεν ἐκ τῆς πόλεως. Ἀναξίλας δὲ Ῥηγίνων τὴν ἀκρόπολιν κατελάβετο, καὶ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον κατασχὼν Λεόφρονι τῷ παιδὶ τὴν ἀρχὴν κατέλιπε. καὶ ἄλλοι ἀπὸ τούτων δυναστείας ἐν ταῖς πόλεσι κατασκευάσαντες πάντα τὰ πράγματα διέφθειραν.*

1553) Jambl. de Vit. Pyth. s. 267, p. 526, init. ein Clinias als Tarentiner; gleich darauf ein anderer aus Leontini; unter den Krotoniaten jedoch keiner.

1554) Apollon. bei Jamblich. de V. P. s. 263.

1555) Diodor. Sicul. XI, 52: *Κατὰ δὲ τὴν Ἰταλίαν πόλεμος ἐνέστη Ταραντίνοις πρὸς τοὺς Ἰάπυγας. Περὶ γὰρ ὁμόρου χώρας ἀμφισβητούντων πρὸς ἀλλήλους, ἐπὶ μέν τινας χρόνους διετέλουν ἀψιμαχοῦντες καὶ λεηλατοῦντες τὰς ἀλλήλων χώρας· ἀεὶ δὲ μᾶλλον τῆς διαφορᾶς συναυξομένης καὶ πολλάκις φόνων γινομένων τὸ τελευταῖον εἰς ὁλοσχερῆ φιλοτιμίαν ὥρμησαν. Οἱ μὲν οὖν Ἰάπυγες τήν τε παρ' αὐτῶν δύναμιν παρεσκευάζοντο, καὶ τὴν παρὰ τῶν ὁμόρων συμμαχίαν συνέλαβον, καὶ τοὺς σύμπαντας ἤθροισαν ὑπὲρ τοὺς δισμυρίους· οἱ δὲ Ταραντῖνοι, πυθόμενοι τὸ μέγεθος τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἠθροισμένης δυνάμεως, τούς τε πολιτικοὺς στρατιώτας ἤθροισαν, καὶ Ῥηγίνων συμμάχων ὄντων πολλοὺς προσελάβοντο. γενομένης δὲ μά-*

χης ἰσχυρᾶς, καὶ πολλῶν παρ' ἀμφοτέροις πεσόντων, τὸ τελευταῖον οἱ Ἰάπυγες ἐνίκησαν.

1556) Herod. VII, 170: (*Οἱ δὲ*) *Ταραντῖνοι .... προςέπταισαν μεγάλως· ὥστε φόνος Ἑλληνικὸς μέγιστος οὗτος δὴ ἐγένετο πάντων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, αὐτέων τε Ταραντίνων καὶ Ῥηγίνων. οἳ ὑπὸ Μικύθου τοῦ Χοίρου ἀναγκαζόμενοι τῶν ἀστῶν καὶ ἀπικόμενοι τιμωροὶ Ταραντίνοισι, ἀπέθανον τρισχίλιοι οὕτω· αὐτέων δὲ Ταραντίνων οὐκ ἐπῆν ἀριθμός. ὁ δὲ Μίκυθος, οἰκέτης ἐὼν Ἀναξίλεω, ἐπίτροπος Ῥηγίου καταλέλειπτο.*

1557) Aristot. polit. V, 2, 8: (*Οὕτως*) *ἐν Τάραντι, ἡττηθέντων καὶ ἀπολομένων πολλων γνωρίμων ὑπὸ τῶν Ἰαπύγων, μικρὸν ὕστερον τῶν Μηδικῶν, δημοκρατία ἐγένετο ἐκ πολιτείας.*

1558) Aristot. polit. VI, 3, 5: *Καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὰ Ταραντίνων. ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν χρῆσιν, εὔνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος. ἔτι δὲ τὰς ἀρχὰς πάσας ἐποίησαν διττάς, τὰς μὲν αἱρετὰς τὰς δὲ κληρωτάς· τὰς μὲν κληρωτὰς, ὅπως ὁ δῆμος αὐτῶν μετέχῃ, τὰς δ' αἱρετὰς, ἵνα πολιτεύωνται βέλτιον· ἔστι δὲ τοῦτο ποιῆσαι καὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῆς μερίζοντας τοὺς μὲν κληρωτοὺς τοὺς δὲ αἱρετούς.* Dabei war die Dauer dieser Staats-Aemter nur jährig; wenigstens wird dies vom Strategen-Amt ausdrücklich berichtet: Diog. Laert. VIII, s. 79, 3: (*Ἀρχύτας*) *ἑπτάκις τῶν πολιτῶν ἐστρατήγησε, τῶν ἄλλων μὴ πλέον ἐνιαυτοῦ στρατηγούντων, διὰ τὸ κωλύειν τὸν νόμον.*

1559) Strabon. geogr. VI, 280: *Ἴσχυσαν δὲ οἱ Ταραντῖνοι καθ' ὑπερβολὴν, πολιτευόμενοι δημοκρατικῶς· καὶ γὰρ ναυτικὸν ἐκέκτηντο μέγιστον τῶν ταύτῃ, καὶ πεζοὺς ἔστελλον τρισμυρίους, ἱππέας δὲ τρισχιλίους, ἱππάρχους δὲ χιλίους. ἀπεδέξαντο δὲ καὶ τὴν Πυθαγόρειον φιλοσοφίαν, διαφερόντως δ' Ἀρχύτας, ὃς καὶ προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον.*

1560) Dicaearch. ap. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 56 vers. fin.: *Πάλιν δὲ κἀκεῖ* (*ἐν Τάραντι*) *παραπλήσια παθόντα* (sc. *τὸν Πυθαγόραν*) *τοῖς περὶ Κρότωνα, εἰς Μεταπόντιον ἐλθεῖν.* Den Grund gibt eine Nachricht des Hermippos bei Diog. Laert. VIII, s. 40, in fin. in kurzen Worten an: *θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι,* obgleich diese Nachricht die Vorfälle zu Tarent mit denen zu Metapont unrichtiger Weise vermengt, und die Verbrennung der Pythagoreer, die erst in Metapont erfolgte, schon in Tarent eintreten lässt; wie denn andere Nachrichten eben so unrichtig sie gleich schon nach Kroton verlegen. Nach Beseitigung dieses Irrthums, der einer

Widerlegung nicht bedarf, weil ihm ganz positive Nachrichten gegenüber stehen, bleibt dann die Angabe übrig, dass die Pythagoreer in Tarent der Regierung Opposition gemacht hätten: *τοὺς δὲ λοιποὺς (Πυθαγορείους) ἐν Τάραντι καταχαυθῆναι, θέλοντας ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι.* Trotz des übrigen Unsinns, in welchem sie versteckt ist, — denn vorher geht die auf irgend einer Verwechslung beruhende abgeschmackte Erzählung von der Theilnahme des Pythagoras an einem Kriege der Agrigentiner gegen die Syrakusaner, seiner Flucht und seinem Tode vor einem Bohnenfelde, — hat diese Notiz nichts desto weniger einen wirklichen geschichtlichen Werth, denn sie gibt uns in wenigen Worten eine völlig genügende Erklärung für alle den Pythagoreern widerfahrenen Verfolgungen.

1561) Dass Pythagoras nach Metapont gekommen und dort gestorben sey, sagen die besten Nachrichten einstimmig, so Dikäarch bei Porphyr. de V. P. s. 57; Aristoxenus bei Jambl. de V. P. s. 248. und s. 170; Heraclides Ponticus bei Diog. Laert. VIII, s. 40; Justinus hist. XX, 4; Themist. orat XXIII, p. 285, b; Cicero de Fin. V, 2; Valerius Maximus VIII, 7, extr. 2.

1562) Orell. epistoll. Socrat. et Pythagor. p. 51 aus des Aldus Manut. Collect. epistoll. graec. T. I, fol. 91.

1563) Dicaearch. ap. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 75: *Ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον (στάσει) καὶ Πυθαγόραν αὐτὸν λέγουσι τελευτῆσαι.*

1564) Plutarch. de gen. Socr. c. 13. *Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς δ' ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταποντίῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιθέντες ... καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ, καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ.*

1565) Von Anderen werden fast einstimmig Archippus und Lysis genannt; so Origen. philosoph. p. 8; Diog. Laert. VIII, 39; Dicaearch. bei Porphyr. de V. P. s. 57; Neanthes bei Porphyr. s. 55; Aristoxenus bei Jambl. de V. P. s. 249; Diogenes Laertius in der angeführten Stelle nennt zwar neben Lysis den Archytas, dies ist aber offenbar nur eine Verwechslung mit Archippos; Plutarch steht also in Nennung des Philolaos neben Lysis ganz allein, und seine Angabe ist also offenbar falsch; Philolaos ist zudem, wie wir gesehen haben, gar kein Anhänger des ägyptisch-pythagorischen

Lehrbegriffs, sondern ein Zoroastrianer; er kann also gar kein unmittelbarer Schüler des Pythagoras seyn, — er ist kein Pythagoriker, sondern ein Pythagoreer.

1566) Nicomach. ap. Porphyr. de V. P. s. 57: *Τῆς δὲ συμφορᾶς οὕτως κατασχούσης τοὺς ἄνδρας, συνεξέλιπε καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἄῤῥητος ἐν τοῖς στήθεσιν ἔτι φυλαχθεῖσα ἄχρι τότε ... οἵ τ' ἐκφυγόντες Λύσις τε καὶ Ἄρχιππος, καὶ ὅσοι ἀποδημοῦντες ἐτύγχανον, ὀλίγα διέσωσαν ζώπυρα τῆς φιλοσοφίας.*

1567) Dicaearch. ap. Porphyr. l. l. s. 57. Dikäarch berichtet in dieser Stelle zwei von einander abweichende Erzählungen über des Pythagoras Tod: die eine, die ausführlichere und genauere, ist die in den Text aufgenommene; die andere wird zu Anfang seines Berichtes nur kurz und im Vorübergehen von ihm erwähnt; er scheint ihr also selbst keinen grossen Werth beizulegen. Die ganze Stelle lautet: *Ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον στάσει* (denn dies Wort muss dem Zusammenhang gemäss aus der kurz vorhergehenden Phrase *πανταχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις* ergänzt werden) *καὶ Πυθαγόραν αὐτὸν λέγουσι τελευτῆσαι „καταφυγόντα ἐπὶ τὸ Μουσῶν ἱερὸν, σπάνει τῶν ἀναγκαίων, τεσσαράκοντα ἡμέρας διαμείναντα.“ Οἱ δέ φασιν, ὅτι τοῦ πυρὸς νενομένου τὴν οἴκησιν, ἐν ᾗ συνειλεγμένοι ἐτύγχανον, θέντας αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ τοὺς ἑταίρους δίοδον παρέχειν τῷ διδασκάλῳ, γεφυρώσαντας τὸ πῦρ τοῖς σφετέροις σώμασι. διεκπεσόντα δ' ἐκ τοῦ πυρὸς τὸν Πυθαγόραν, διὰ τὴν ἐρημίαν τῶν συνήθων ἀθυμήσαντα, ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν.* Die erste der beiden Erzählungen lässt den Pythagoras in den Tempel der Musen flüchten, dort sich 40 Tage aufhalten, und am Ende vor Mangel an dem Nöthigen sterben, also des Hungertodes. Diese Erzählung mit ihrer 40tägigen Aushungerung trägt sehr das Gepräge einer in der Volks-Tradition in's Abentheuerliche gezogenen Sage und selbst das „Musen-Heiligthum“ scheint auf einen spätern Ursprung hinzuweisen: in die Zeit, wo das Haus des Pythagoras, in welchem er gestorben war (Cicer. de fin. V, c. 2: Pythagorae ipsum illum locum, ubi vitam ediderat, sedemque viderim), zu einem Tempel geweiht, und der Platz, auf welchem es stand, das Museion genannt worden war. Von einem Selbstmorde des Pythagoras ist aber in beiden Stellen nicht die Rede; die eine lässt ihn aus Mangel am nöthigen Lebensunterhalte sterben: *τελευτῆσαι σπάνει τῶν ἀναγκαίων*, die andere vor Herzeleid: *ἀθυμήσαντα ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν;* denn *ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν* oder elliptisch *ἑαυτὸν ἐξαγαγεῖν* heisst einfach: sich den Tod

zuziehen, sterben. Den gezwungenen Hungertod berichtet auch Tzetzes in sehr handgreiflicher Weise (Chil. XI, v. 90): *Φυγὼν τε πρὸς Μετάποντον, Μουσῶν ἐν τῷ τεμένει, Ἐκεῖ τε συγκρυπτόμενος, ἄρτον φαγεῖν οὐκ ἔχων, Ἐφ' ὅλαις τεσσαράκοντα ἡμέραις λιμῷ θνήσκει*, und Diog. Laert. VIII, s. 40, fasst die Sache ebenso: *φησὶ δὲ Δικαίαρχος τὸν Πυθαγόραν ἀποθανεῖν καταφυγόντα εἰς τὸ ἐν Μεταποντίῳ ἱερὸν τῶν Μουσῶν, τετταράκοντα ἡμέρας ἀσιτήσαντα.* Der einzige Heraclides Ponticus, den wir als einen ungenauen und unzuverlässigen Schriftsteller kennen gelernt haben, stellt den Hergang als eine Selbsttödtung dar (Diog. Laert. VIII, s. 40): *Ἡρακλείδης δέ φησιν ἐν τῇ τῶν Σατύρου βίων ἐπιτομῇ, ... (Πυθαγόραν) εἰς Μεταπόντιον ἐξελθεῖν, κἀκεῖ τὸν βίον καταστρέψαι ἀσιτίᾳ, μὴ βουλόμενον περαιτέρω ζῆν.* Diese Version, die also nur Einen und noch dazu einen unzuverlässigen Gewährsmann hat, und bei den bekannten strengen Grundsätzen des Pythagoras gegen den Selbstmord, — durch welche er gerade von den gewöhnlichen Ansichten des Alterthums über diesen Punkt abweicht, — auch wenig innere Wahrscheinlichkeit besitzt, muss also den übrigen alten Nachrichten gegenüber als unbegründet verworfen werden.

1568) Porphyr. de V. P. s. 56: *Δικαίαρχος δὲ καὶ οἱ ἀκριβέστεροι* etc.

1569) Aristid. Quinctil. de Music. III, 116, ed. Meibom.

1570) Tzetz. Chil. XI, v. 93: *Ἐτῶν ὑπάρχων ἑκατόν, πλὴν ἔτους ἑνὸς μόνου.*

1571) Val. Maxim. VIII, 7, extern. 2: Cujus (Pythagorae) ardentem rogum plenis venerationis oculis Metapontus aspexit, oppidum Pythagorae, quam suorum cinerum, nobilius clariusve monumento.

1572) Jambl. de V. P. s. 170: *Τοὺς δὲ Μεταποντίνους διὰ μνήμης ἔχοντας ἔτι τὸν Πυθαγόραν μετὰ τοὺς αὐτοῦ χρόνους, τὴν μὲν οἰκίαν αὐτοῦ Δήμητρος ἱερὸν τελέσαι, τὸν δὲ στενωπὸν Μουσεῖον.*

1573) Aristoxenus ap. Jambl. de V. P. s. 251: *Οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας, ἀθροισθέντες δὲ εἰς τὸ Ῥήγιον ἐκεῖ διέτριβον μετ' ἀλλήλων.*

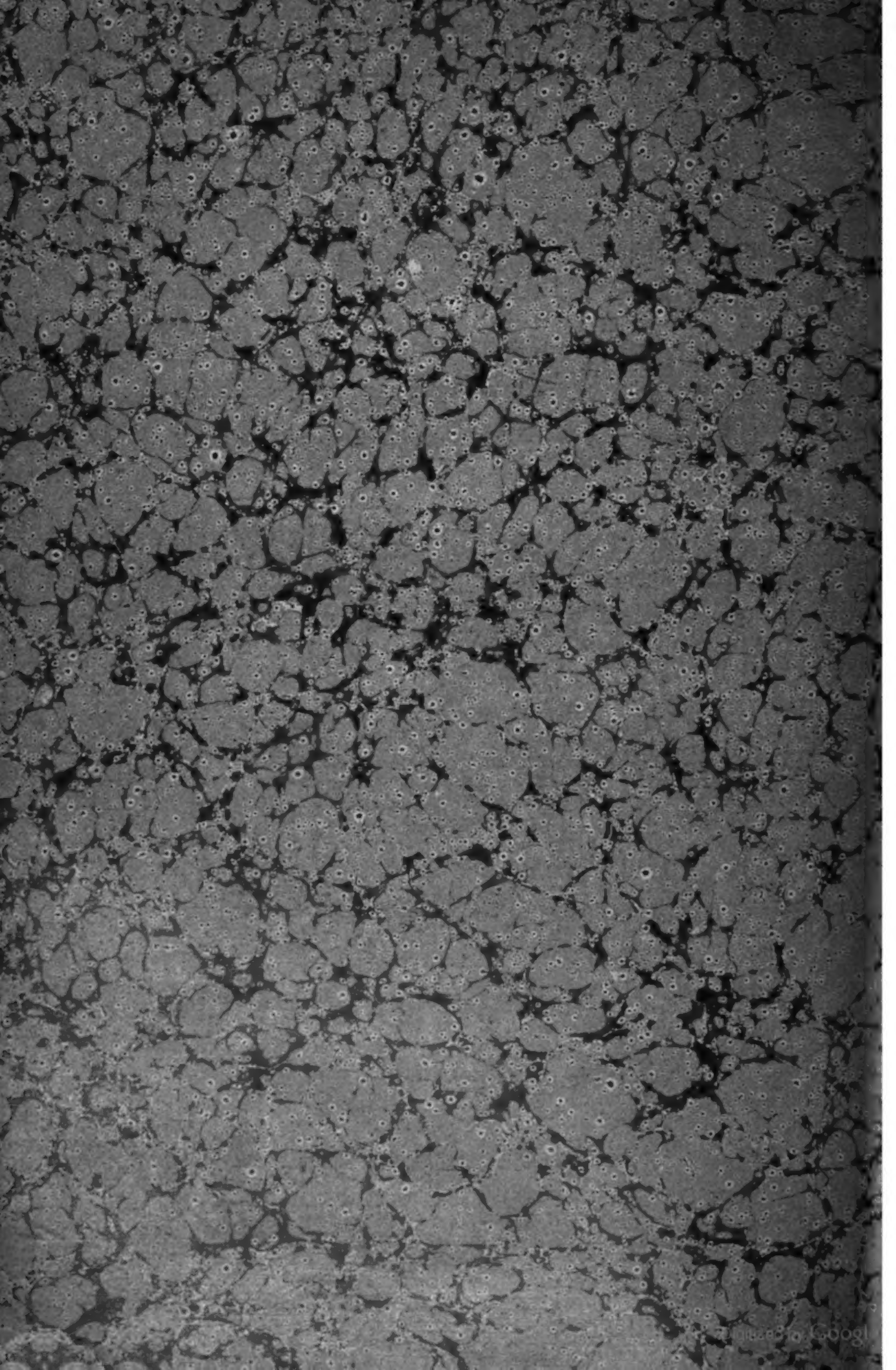
1574) Aristot. metaphys. XII, c. 8; s. 3: *Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν, ἐπεί τε* (statt des sinnlosen *δὲ*) *τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό, καὶ τὴν ἀΐδιον*

κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι, καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός (der Gedanke ist, wie häufig, von Aristoteles nachlässig und nur halb ausgedrückt, und muss aus dem Beweise des Nachsatzes im Vordersatze ergänzt werden, wie im Texte zu dieser Note geschehen ist.). *ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμεν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους· ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας.* s. 26: *Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι (οἱ ἀστέρες), καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προςῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. Ὧν εἴ τις χωρίσας, αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν. Καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης, εἰς τὸ δυνατὸν, ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας, καὶ πάλιν φθειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων (τῶν τεχνῶν καὶ φιλοσοφιῶν φθειρομένων) οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.*

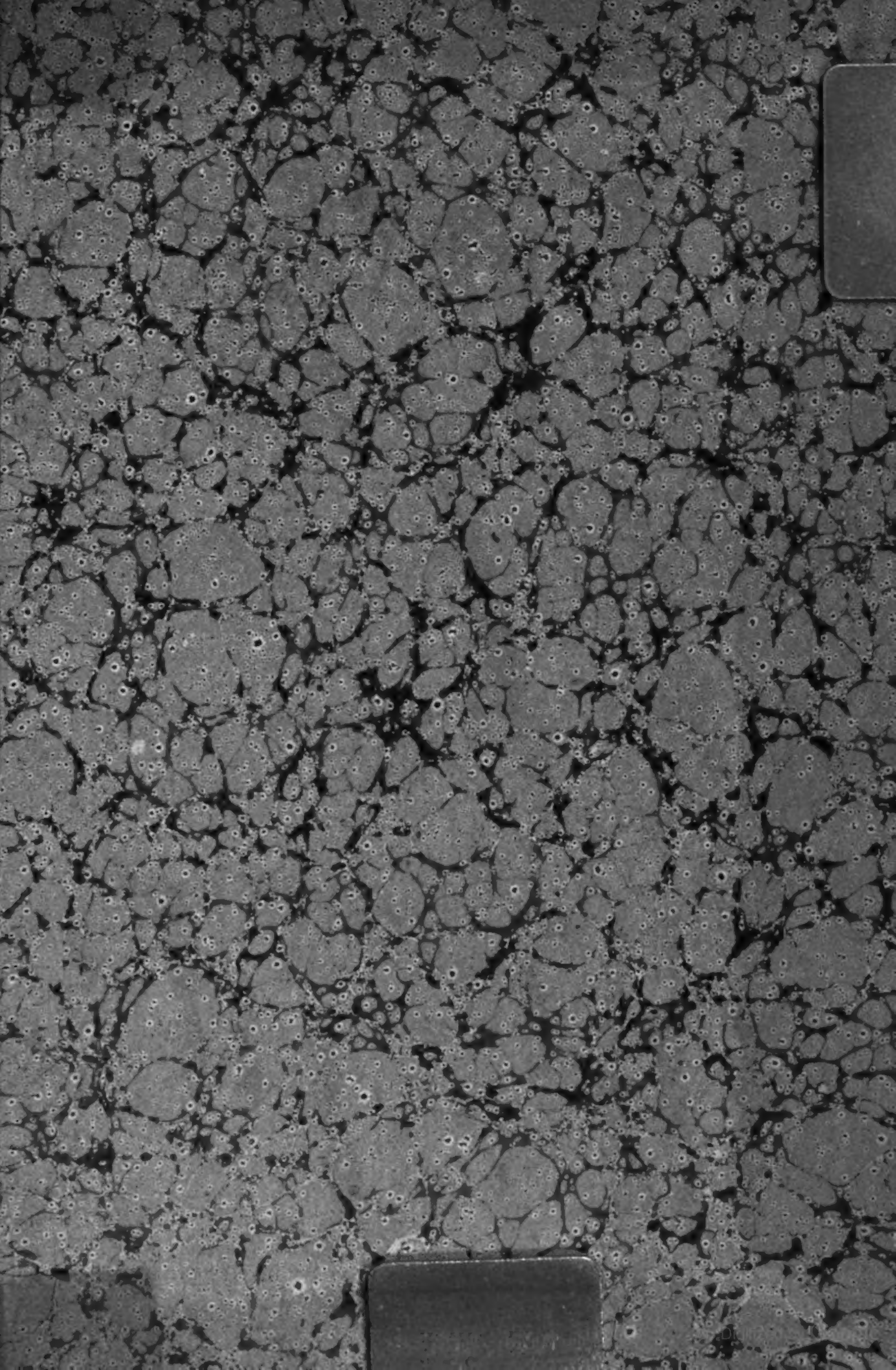
Mannheim,
Buchdruckerei von Heinrich Hogrefe.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google